

Editör
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Din ve Liderlik

Religion and Leadership



Din ve Liderlik

(22-23 Ekim 2022, Bursa)

Çalıştay Kitabı

Editör

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ





Oku Okut Yayınları
yayin.okuokut.org





Oku Okut Yayınları
Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17 06300, Ankara, Türkiye
yayin.okuokut.org | yayin@okuokut.org
Sertifika No | Certificate Number: 49846
ISNI: 0000000506276072 | ROR ID: ror.org/03zs8ga83

Yayın No | Publication Number: 24
Sempozyum Dizisi | Series of Symposium: 5
ISBN: 978-625-98869-3-0
Kitap Adı | Book Title: *Din ve Liderlik | Religion and Leadership*
Editör | Editor: Prof. Dr. Cağfer Karadaş | orcid.org/0000-0002-4991-1329

Yayın Türü | Publication Type: Kitap | Book
Yayım Tarihi | Publication Date: 15 Ağustos | August 2024
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: E-Kitap | eBook
Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish
Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 270





Karadaş, Cağfer (ed.)
Din ve Liderlik – Ankara: Oku Okut Yayınları - KURAV, 2024.
ISBN: 978-625-98869-3-0 | DOI: doi.org/10.55709/okuokutpress.52

1. Din | Religion
2. İslam | Islam
3. Kur'an | Qur'an
4. Peygamber | Prophet
5. Liderlik | Leadership
6. Dinî Liderlik | Religious Leadership

Atıf Bilgisi | Cite as: Karadaş, Cağfer (ed.). *Din ve Liderlik*. Ankara: Oku Okut Yayınları - KURAV, 2024. https://doi.org/10.55709/okuokutpress.52

Din ve Liderlik

(22-23 Ekim 2022, Bursa)

Çalıştay Kitabı

Editör

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Oku Okut Yayınları
yayin.okuokut.org



İçindekiler

KATKILAR

Kitap Hakkında

Din ve Liderlik

Lider kavramı “önde gitmek” anlamında İngilizce’deki “to lead” sözcüğünden leader yani “önde giden, önder” anlamında türemiş olup Türkçe’ye aynı anlamda geçmiş bir kavramdır. Türkçe’de daha çok lider denildiğinde önder; liderlik denildiğinde ise önderlik anlaşılır. Kavramın önüne sıfatlar eklenerek hem kullanım alanı zenginleştirilmiş hem de çeşitlendirilmiştir. Her hâlükârda önde giden veya önder anlamı yerini korumuştur. Sözgelimi dinî lider, siyasî lider, cemaat lideri, dönüşümcü lider, karizmatik lider bu kullanımlardan birkaç tanesidir.

Kur’an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından düzenlenen “Din ve Liderlik Çalıştayı”nın başlığındaki lider ağırlıklı olarak “dinî lider” veya “dinde lider” çerçevesinde düşünülmüştür. Ancak bu liderliğin siyasî, toplumsal veya karizmatik liderlikten tamamen bağımsız ve yalın bir anlam içerdiği söylenemez. Çünkü bir dinî lider, aynı zamanda toplumsal, kültürel, karizmatik ve dönüştürücü özelliklere sahip olabilir. Dolayısıyla dinî lider denildiğinde bütün diğer anlamlardan ve sıfatlardan soyutlanmış yalın bir anlam çerçevesi akla gelmemelidir. Peygamberlerin liderlik çerçevesi ideal olandır, vakıada ise bunu aşan veya gerisinde kalan liderlerin olduğu da bir gerçektir. Özellikle vakıayı konu alan veya günceli tartışan bildiri, müzakere ve katkılarda işin bu yönü ve boyutu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Din ve Liderlik Çalıştayı, açılış konferansıyla birlikte dört bildiriden oluşmuştur. Çalıştay esnasında eksikliğine dikkat çekilen “Kur’an’da Liderlik” bildirisinin eklenmesiyle elinizdeki kitap beş bildiri şeklinde teşekkül etmiştir. İçerik itibariyle kitap YALÇIN AKDOĞAN “Din ve liderlik -açılışı konferansı-”, Yusuf Şevki YAVUZ “Kur’ân-ı Kerim’de Liderlik Meselesi”, Adem APAK “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik”, Bayram Ali ÇETİNKAYA “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları”, Mehmet Ali BÜYÜKKARA “Türkiye’de Dinî Liderlik” bildirilerinden oluşmuştur.

Bu bildirilere Adnan DEMİRCAN, Ahmet YAMAN, Bünyamin ERUL, Yusuf Şevki YAVUZ ve Cağfer KARADAŞ müzakereleriyle katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca müzakerelere katılan Mustafa GENCER “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Osmanlı Modernleşmesi”, Mustafa TEKİN “Liderlikte Din ve Dinde Liderlik” ve Şaban Ali DÜZGÜN “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Modernleşmenin Süreç Analizi” adlı müstakil değerlendirmeleriyle katkı sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Din, İslam, Kur’an, Peygamber, Liderlik, Dinî Liderlik
ISBN: 978-625-98869-3-0
DOI: https://doi.org/10.55709/okuokutpress.52

About the Book

Religion and Leadership

The Turkish term "lider" is derived from the English word "leader", which denotes the concept of leading or advancing. This term has been adopted into Turkish with a similar meaning. In Turkish usage, the term "lider" often implies the concept of "önder" (guide), and similarly, "liderlik" is associated with "önderlik" (guidance). The introduction of various adjectives has expanded and diversified the application of the term. For example, terms such as religious leader, political leader, community leader, transformational leader, and charismatic leader illustrate this broad usage.

In the context of the "Religion and Leadership Workshop" organized by the Qur'an Research Foundation (KURAV), the term "lider" should primarily be interpreted as referring to a "religious leader" or a "leader in religion". However, it is important to recognize that a religious leader may also exhibit social, cultural, charismatic, and transformative attributes, thereby integrating aspects of political, social, or charismatic leadership. The ideal framework for such a leadership, as exemplified by prophets, represents an aspirational model, though real-life leaders may vary in their alignment with this ideal. This dimension of leadership is also explored in our workshop through papers, discussions, and contributions when they touch on the realities and contemporary situations.

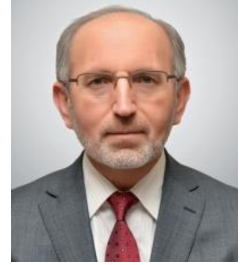
The Religion and Leadership Workshop features four principal papers, including an inaugural conference, and the final volume of proceedings encompasses a total of five papers. These are Yalçın Akdoğan's "Religion and Leadership" (Inaugural Conference); Yusuf Şevki Yavuz's "Leadership in the Qur'an"; Adem Apak's "Muhammad (pbuh) and His Leadership"; Bayram Ali Çetinkaya's "Turkey-Centered Politics in Contemporary Islamic Thought and Leadership Quests", and Mehmet Ali Büyükkara's "Religious Leadership in Turkey".

In addition to these papers, brief discussions contributed by Adnan Demircan, Ahmet Yaman, Bünyamin Erul, Yusuf Şevki Yavuz, and Cağfer Karadaş provide further insights. The workshop is also enriched by individual assessments from participants, including Mustafa Gencer's "Ottoman Modernization in the Tanzimat and Meşrutiyet Periods"; Mustafa Tekin's "Religion in Leadership and Leadership in Religion", and Şaban Ali Düzgün's "Process Analysis of Modernization from the Ottoman Empire to the Turkish Republic". These contributions collectively offer valuable perspectives and enhance the scholarly discourse of the event.

Keywords: Religion, Islam, Qur'an, Prophet, Leadership, Religious Leadership
ISBN: 978-625-98869-3-0
DOI: https://doi.org/10.55709/okuokutpress.52

Editör Hakkında

Prof. Dr. Cağfer Karadaş



1964 yılında Sivas merkez Kartalca köyünde dünyaya geldi. Kayseri İmam-Hatip Lisesini 1984, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 1989 yılında bitirdi. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1991'de yüksek lisansını, 1997'de doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında alanı ile ilgili araştırma yapmak için 8 ay Şam'da bulundu. Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 1999-2000 öğretim yılında ders verdi. 1999'da Yardımcı Doçent, 2004'te Doçent ve 2010 yılında Profesör unvanını aldı. 2012-2015 yılları arasında Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yaptı. 2018-2019 yıllarında Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesinde göreve yaptı. 2015-2020 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinde bulundu. Hâlen Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında öğretim üyeliği görevini yürütmektedir. Çalışmalarını İslam düşüncesinde Allah ve âlem anlayışları, güncel dinî konular, kelam-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelam okullarının oluşum ve gelişim süreçleri konularından sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

About the Editor

He was born in 1964 in Sivas center Kartalca village. He graduated from Kayseri Imam-Hatip High School in 1984 and from Marmara University Faculty of Theology in 1989. He completed his master's degree at the Institute of Social Sciences of the same university in 1991 and his doctorate in 1997. In 1992-1993, he spent 8 months in Damascus to conduct research in his field. He taught at Turkmenistan State University Faculty of Theology in 1999-2000 academic year. He received the title of Assistant Professor in 1999, Associate Professor in 2004, and Professor in 2010. Between 2012-2015, he served as the Dean of Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology. From 2018 to 2019, he worked at Cyprus Social Sciences University's Faculty of Religious Sciences. Between 2015-2020, he served as a member of the High Board of Religious Affairs of the Presidency of Religious Affairs. He is currently a faculty member at Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Theology. He continues his studies on the conceptions of God and the universe in Islamic thought, current religious issues, the relationship between theology, Sufism, and philosophy, and the formation and development processes of theological schools. He is married and has two children.

ORCID: 0000-0002-4991-1329
Web: avesis.uludag.edu.tr/ckaradas
E-Posta: ckaradas@uludag.edu.tr

Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV)



Kaynağının ilahî olması sebebiyle en doğru bilgiler Kur'an-ı Kerim'de yer alır. Sünnet-i nebeviye de birinci elden Kur'an'ın açıklaması ve uygulaması olması hasebiyle İslam'ın ikinci kaynağıdır. Geçmişte ve günümüzde bu iki kaynakla ilgili ortaya çıkan yanlışlar ve yanlış anlamalar insanların kafalarındaki anlayışlardan ve kullandıkları metottan ileri gelmektir. Yanlışlardan, hurafelerden, önyargılardan ve ideolojilerden arınmanın yolu ise Kur'an'dan ve sahih sünnetten geçer. Bütün tartışmaların ve ihtilafların sebebi Kur'an ışığından, sünnet pınarından gereği gibi yararlanmamaktandır. Çünkü Kur'an, insanlar için hayatı değerli ve anlamlı kılan; imanlarının, ibadetlerinin ve diğer dini görevlerinin kaynağı olan, ölçüsünü bildiren ilahi kitaptır. Kur'an aynı zamanda sosyal ve pratik hayatta insanlara haklarını ve sorumluluklarını bildirir. Bunun için Kur'an, tarih boyunca hem dünya hem ahiret hayatıyla ilgili temel prensipleri ortaya koyarak insanların günlük yaşantısına ışık tutmaya devam etmektedir. Modern zamanlarda bozulan toplumsal hayatı yeniden ihya ve ıslah etmenin yolunun Kur'an ve onun açıklaması ve uygulaması olan sünnet-i seniyyeden geçtiği aşikardır.

KURAV, Mayıs 1993 yılında Bursa'da Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri ile hamiyetperver iş adamlarının himmet ve gayretleriyle kurulmuştur. Vakfın kuruluş amacı Kur'an'ı doğru anlamak, günümüze verdiği mesajları sahih bir şekilde iletmek ve İslam dini hakkında toplumun ma'şerî vicdanında yankı oluşturmaktır. Bu sebebe binaen kurulan Vakfın ismi Kur'an Araştırmaları Vakfı olarak belirlenmiştir.

KURAV, kendisine biçtiği vazifeyi gerçekleştirmek için aşağıda belirtilen faaliyetleri yürütmektedir:

1. İlahiyat Fakülteleri öğretim elemanları başta olmak üzere, yurt içi ve yurt dışında çalışmaları ile tanınan bilim adamları, sanatkâr, düşünür ve edebiyatçıları bir araya getirmek suretiyle istişari nitelikte toplantılar düzenlemek.
2. Çağdaş bilimler ışığında günümüz insanınca rahatlıkla anlaşılabilecek Kur'an meali ve Tefsir çalışmaları yaptırmak.
3. Kur'an'ın getirdiği rahmet ve hoşgörü mesajını geniş kitlelere yayarak toplumsal uzlaşma ve bütünleşmeye katkıda bulunacak hizmetler üretmek.
4. Belirtilen amaca uygun bilimsel çalışmalarda bulunmak ve bu alanda bilimsel çalışma yapan kişi, kurum ve kuruluşlara destek olmak.
5. Çalışmaları halka tanıtıcı seminer, panel vb. bilimsel toplantılar düzenlemek.
6. Her düzeyde eğitim-öğretim kurumu oluşturmak, halka açık kurslar düzenlemek, akademik nitelikte araştırma merkezleri ve enstitüler açmak.
7. Çalışmalarını halka duyurmak amacıyla her türlü yazılı, sözlü ve görsel yayın yapmak, bu amaçla yayınevi açmak, radyo ve TV istasyonu kurmak.
8. Bilgi-işlem, dokümantasyon merkezi ve ihtisas kütüphanesi oluşturmak.

www.kurav.com

Qur'an Research Foundation (KURAV)

Since its source is divine, the most accurate knowledge is contained in the Holy Qur'an. The Prophet's Sunnah, as the first-hand explanation and application of the Qur'an, serves as the second source of Islam. The misunderstandings and errors regarding these two sources, both past and present, arise from the interpretations in people's minds and the methods they use or misuse. The way to free oneself from errors, superstitions, prejudices, and ideologies is through adherence to the Qur'an and the authentic Sunnah. The root cause of all disputes and disagreements lies in the inadequate benefit drawn from the Qur'an's light and the Sunnah's guidance. The Qur'an is the divine book that gives life value and meaning, serving as the foundation for faith, worship, and other religious duties. It also informs people of their rights and responsibilities in both social and practical life. Throughout history, the Qur'an has consistently illuminated people's daily lives by revealing the fundamental principles for worldly existence and the hereafter. Reviving and reforming the deteriorated social life in modern times is achievable through the Qur'an and its application, as explained in the Sunnah.

KURAV was established in May 1993 in Bursa, with the dedicated efforts and contributions of faculty members from Uludağ University's Faculty of Theology and benevolent business people. The foundation aims to correctly understand the Qur'an, authentically convey its messages to the present day and foster a collective awareness in society about Islam. Consequently, the foundation was named the Qur'an Research Foundation, KURAV.

To fulfill its mission, the Qur'an Research Foundation engages in the following activities:

1. Organizing consultative meetings by bringing together scholars, artists, thinkers, and writers known for their work, especially theological faculty members, both domestically and internationally.
2. Conducting and commissioning Qur'anic translations and interpretations that contemporary audiences can easily understand, informed by modern sciences.
3. Providing services that spread the message of mercy and tolerance brought by the Qur'an to broad audiences, thereby contributing to social reconciliation and integration.
4. Engaging in scientific studies aligned with the foundation's purpose and supporting individuals, institutions, and organizations conducting research in this field.
5. Organizing seminars, panels and other scientific gatherings to promote its work to the public.
6. Establishing educational institutions at all levels, organizing public courses, and opening academic research centers and institutes.
7. Conducting written, oral, and visual publications to publicize its work, including establishing a publishing house, radio, and TV station.
8. Creating an information processing and documentation center and a specialized library.

www.kurav.com

Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı'nın Çalıştay Açılış Konuşması

Bilindiği gibi insan sosyal bir varlıktır. Hâliyle insanlar bir arada yaşamak zorundadır. Bir arada yaşamak da ortak kurallarla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bu kuralları uygulayacak ve kontrol edecek kişilere her zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Var olan kuralları uygulayacak olan kimselerin de belirli birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir.

İslâm dini, insanların hem ferdî hem de toplumsal hayatlarına yönelik kapsamlı bir rehberlik sunar. Dinimiz güzel ahlâk sahibi olmayı, iyi ilişkiler kurmayı, hakka ve hukuka riayet etmeyi telkin eder.

Dinimiz, liderlik konusunda da bizim için en önemli kaynaktır. Bu konuda "Kur'an-ı Kerim" ve "Sünnet" ana rehberimizdir. Dinimizin ana kaynakları, insanların doğru yolu bulmasını ve toplum hayatının düzenli bir şekilde yürümesini amaçlar.

İslâm; liderlikte adalet, şeffaflık, dürüstlük, merhamet, hoşgörü, sabır ve sevgi gibi değerleri ön plana çıkararak liderlerin toplumun ihtiyaçlarına uygun kararlar vermesine, insanların haklarının korunmasına, toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanmasına yardımcı olur.

Kuran-ı Kerim'de insanoğlunun; göklerin, dağların ve yerlerin üstlenemediği "emanet"i üstlenme sorumluluğunu üzerine aldığı bize bildirilir. Liderler de toplumun sorumluluğunu alarak "emanet"i üstlenen kişilerdir. Bu da çok hassas bir görevdir. Kur'an-ı Kerim'de; liderlere ait özellikler, liderlerin fikir, karar ve davranışlarının neticeleri örneklerle anlatılmış ve muhataplara buna göre davranmaları hatırlatılmıştır.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), her konuda olduğu gibi, İslâm dininin liderlik konusundaki özelliklerini uygulamada da mükemmel bir örnek ve rehberdir. Yönetiminde; adalete, merhamete, hakkaniyete, liyakate ve istişareye önem verdiğini görmekteyiz. Yönetim anlayışıyla her kesimden insanın hayran olduğu bir liderdi. Bunun sadece sözle değil, uygulamada da doğru bir şekilde yerine getirilmesi gerektiğini bizlere öğretti.

Din ve liderlik ekseninde; liderliğin önemine ve liderlerin özelliklerine münhasır olarak, Kuran Araştırmaları Vakfı tarafından düzenlenen çalıştayda sunulan tebliğlerin kitaplaşmasını çok önemli buluyorum. Din ve Liderlik ismiyle yayınlanan kitap, liderlerin toplumun ihtiyaçlarına daha duyarlı bir şekilde yaklaşması, İslamî değerlerin ve hassasiyetlerin liderlik becerilerine dâhil edilmesine katkı sağlaması açısından önemli bir kaynak olacak.

Kıymetli hocalarımızın bu konudaki fikir ve görüşlerini içeren eser, bu alana ilgi duyanlar için geniş bir bilgi sunmaktadır.

Emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

Alinur Aktaş

Kur’an Araştırmaları Vakfı Başkanı’nın Çalıştay Açılış Konuşması

İlimle sulanmaya şiddetle ihtiyacı olan topraklarımızda ilmin yeşermesi için çaba harcamaktan ibaret olan Çalıştayımızı kuvveden fiile geçirmeye ve şimdi gerçekleştirmekle bizi mükâfatlandıran Yüce Rabbime sonsuz hamd ve senalar olsun. İlmî toplantıları bu fakir “düşünce ibadeti” olarak nitelendirmektedir. İbadetiniz kabul, etkisi mebzul olsun.

İki gün boyunca gerçekleşen bu çalıştay aslında ilim adamlarımızın Bursa coğrafyasına ve ilim dünyasına ikramları, verdikleri ilim ziyafetidir. Bu ziyafeti vermek için, uzaktan ve yakından aşkla, şevkle teşrif eden çok değerli katılımcı âlimlerimizi kutluyor, ilim ve düşünce dünyalarını zenginleştirmesini Yüce Allah’tan niyaz ediyorum. “Rabbim! İlmimizi artır.”[1]

Kur’an Araştırmaları Vakfı, kuruluşundan bu yana amaçları doğrultusunda azimli ve kalıcı adımlar atmış, bilim adamlarının ürettiği bilgileri toplumla buluşturmaya çalışmış; bu çerçevede yüzlerce konferans, azımsanmayacak sayıda panel, çalıştay ve sempozyum gerçekleştirerek yoluna devam etmiştir. İlim baştan başa çile işidir. KURAV, sadece Allah rızasına dayalı olarak bu çileli yolu seçmiştir. Metodumuz bilinmeyen ve ele alınmayan konuları gündeme getirip zaman ve mal israfından uzak olmak, toplumu, acilen muhtaç olduğu konularda aydınlatmaya çalışmak, taş üstüne taş koymaktır. Bugüne kadar ki çalışmalarımızda bu yolda başarılı adımlar attığımıza inanıyoruz.

“Din ve Liderlik” çalıştayı bile bildiğimiz kadarıyla ülkemizde ele alınmamış ve üzerinde durulmamış toplantılardandır. Konu başlığından da anlaşılacağı üzere, çerçevesi oldukça geniş olan çalıştayın kapsadığı konuların ilerideki çalıştaylarda ele alınması gerektiğine kaniyiz. Atılan bu ilk adımın gelecekteki çalışmalara bir basamak teşkil etmesini Yüce Allah’tan niyaz ediyoruz.

Bu vesile ile Kur’an Araştırmaları Vakfı Kurucularına gayret ve himmetlerinden dolayı dua ediyor, tebriklerimi sunuyorum. Yüce Rabbimiz, gelecek kuşaklarımızdan ilim severler ve âlimler yetişmesini nasip etsin, KURAVI sonsuza dek devam ettirecek nesiller ihsan etsin. Kurucularımızdan ve toplantılara katılan katılımcılarımızdan ahrete intikal edenleri rahmetle anıyorum.

İlmin ihyasının ve toplum için yeni düşüncelerin inşasının bir de mekân ve maddi imkân boyutu vardır. “Din ve Liderlik Çalıştayı”nın mekân sorununu halleden ve maddi boyutunu cömertçe karşılayarak büyük katkı sağlayan Bursa Büyük Şehir Belediyesi Başkanı Sayın Alinur AKTAŞ Beye, diğer Belediye ilgililerine dua ediyor, yüksek başarılarının devamını diliyorum. Düşünceden fiile, bu çalıştayı omuzlayan düzenleme Kuruluna, özellikle Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ’a, KURAV üyelerine, Başkan yardımcımız Osman Şeker’e, gayretli üyemiz Muhlis Bilgin’e sevgilerimi sunuyor, iki cihan mutluluğu diliyorum.

---

1 Tâhâ, 20/114

Yüce Rabbim'den Bursa'mızda ilim ateşinin alevlenmesini, Bursa halkımızın aydınlanmasını, ilim meşalesinin Kıyamete kadar sönmemesi için yardım etmesini niyaz ediyorum.

Rabbim! Kur'an'ı anlamayı, yaşamayı ve yaşatmayı bize nasip et.

Allah'a sonsuz şükürler olsun!

Yaşasın âlimlerimiz!

Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz

Önsöz veya Liderlik Üzerine Birkaç Söz

Lider kavramına TDK sözlüğünde "önder, şef, bir kuruluşun üst düzey yöneticisi, yarışmada birinci gelen, bir partinin genel başkanı" gibi karşılıklar verilmiştir. Kelime İngilizce "to lead" yani önde gitmek sözünden *leader* yani "önde giden, önder" anlamında olup Türkçe'ye aynı anlamda geçmiş bir kavramdır. Türkçe'de daha çok *lider* denildiğinde *önder*, *liderlik* denildiğinde de *önderlik* anlaşılır.

Kavramın önüne sıfatlar eklenerek hem kullanım alanı zenginleştirilmiş hem de çeşitlendirilmiştir. Her hâlükârda *önde giden* veya *önder* anlamı yerini korumuştur. Sözgelimi *dinî lider, siyasî lider, cemaat lideri, dönüşümcü lider, karizmatik lider...* bu kullanımlardan birkaç tanesidir. KURAV tarafından düzenlenen "Din ve Liderlik Çalıştayı"nın ismindeki *lider* ağırlıklı olarak "dinî lider" veya "dinde lider" çerçevesinde düşünülmüştür. Ancak bu liderliğin siyasî, toplumsal veya karizmatik liderlikten tamamen bağımsız ve yalın bir anlam içerdiği de söylenemez. Çünkü bir dinî lider, aynı zamanda toplumsal, kültürel, karizmatik ve dönüştürücü özelliklere de sahip olabilir. Dolayısıyla dinî lider denildiğinde bütün diğer anlamlardan ve sıfatlardan soyutlanmış yalın bir anlam çerçevesi akla gelmemelidir.

Belki burada *dinin lideri* ile *dinde lider* ve *dinî lider* arasındaki farkı ayırmak gerekecektir. Sözgelimi dinde lider veya dinî liderlik vasfı taşıyan kişi dinin lideri gibi bir özelliğe ve payeye sahip olabilir mi? Din; itikadî, amelî, ahlakî, hukukî, sosyal ve kültürel bir yapıysa, bu yapıyı ortaya koyan, nakleden, açıklayan ve ifade eden birinci derecede bir önderin bulunması zaruret arz etmektedir. Ancak ondan sonra dinde lider veya dinî lider figüründen bahsetme imkânı ortaya çıkabilir.

Dini, ilahî ve beşerî olarak iki kısma ayırırsak, ilahî dinin va'z edeni her ne kadar Yüce Allah ise de onu getiren, tebliğ eden, açıklayan, uygulayan ve ifade eden beşer cinsinden lider olan peygamberdir. Beşerî dinin lideri ise dini zihninde tasavvur edip ortaya koyan yani kendinden uydurandır. Bu yüzden o dine beşerî din denilmektedir. Beşerî dinlerin liderlerine bakıldığında kendilerine ya tanrısal bir özellik atfettikleri veya tanrının yeryüzündeki vekili gibi davrandıkları görülür. Hâlbuki ilahî dinlerin lideri olan peygamberlerin *elçi (rasûl)* olmanın ötesinde bir görev ve yetkileri bulunmamaktadır. Bu yönüyle peygamberler tanrısal olmadıkları gibi Allah'ın vekili sıfatını da taşımamaktadırlar. Onların görevi ilahî bilgiyi getirmek, açıklamak ve uygulamaktan ibarettir; dine bir ekleme veya çıkarma yapmaları söz konusu değildir. Kur'an'ın çeşitli yerlerinde belirtildiği şekliyle peygamberler "kendinden din uyduran, vekil, baskıcı ve zorlayıcı" olmadığı gibi "sonuç almakla yükümlü, inkâr ve yalanlama neticesinde doğacak sonuçlardan da sorumlu olan" değildirler.[1]

Ünlü fakîh Debusî'nin (ö.430/1039) dediği gibi, dünyanın dengesi dört grup ile sağlanır: Peygamberler, sahabîler, âlimler ve âmirler. Burada aslolan peygamberlerdir. Sahabîler onun sohbetinde yetişen ve yolunu takip edenlerdir. Âlimler ise sahabeden aldıklarını kendi zamanlarına aktaran, uygulayan ve uyaranlardır. Âmirler, peygamberden âlimler yoluyla gelen mirası koruyan, kollayan ve tatbikine yardımcı

---

1 bk. Bakara 2/119, 134, 256; En'âm 6/66, 107; Ra'd 13/40; Kasas 28/56; Gaşiye 88/22.

olanlardır. Çünkü din dört direk üzerine kuruludur: Yakîn bilgi, salih amel, doğru söz ve adil idare. Yakîn bilgi peygamberde bulunur ve peygamberle birlikte bulunur. Sâlih amel, sâlih kulların yakîn bilgiyi hayatlarına tatbik edip, diğer insanlara da tavsiye etmeleridir. Doğru söz âlimlerin öğrettikleridir. Âdil idare ise, adaletli yöneticilerin dünyada nizam ve dengeyi sağlamalarıdır. Bunların tamamı peygamberden gelen yakîn bilgiye dayanır. Dolayısıyla hepsinin yakîn bilgiye uyup uymama noktasında denetime ve eleştiriye ihtiyacı vardır ve buna açık olmalıdır. Bir diğer ifadeyle masumiyet sıfatı bulunan yani ilahî korunmuşluğa mazhar olanlar sadece peygamberlerdir, diğerlerinin hata etme ihtimali her zaman söz konusudur. Dolayısıyla peygamberlerin dışındakilerin yapıp ettikleri denetime ve eleştiriye açıktır.[2]

Anılan denetim ve eleştiri görevini yerine getirecek olan *sözün gücünü* ellerinde bulunduran âlimlerdir. Bu yüzden "Âlimler, peygamberlerin vârisleridir."[3] Âlimin bu varislik vasfını tezahür ettirmesi, anılan denetim ve eleştiri görevini hakkıyla yerine getirmesine bağlıdır. Ama bunun yanında âlimler de kendilerini denetim ve eleştiriye açık tutmalıdırlar. Çünkü "Alimler, Allah'ın kendilerine halkı emanet ettiği kimselerdir ve onlar ümmet-i Muhammed'in koruyucuları ve şahitleridirler."[4]

Burada aynı zamanda âlimlerin görevi ve görev sınırları ortaya çıkmaktadır. Bir nevi miras bırakanın sınırı mirasçının da sınırlarını belirlemektedir. Diğer bir deyişle *dinin lideri* aynı zamanda dinde lider ve dinî liderin de etki ve yetki çerçevesini çizmektedir. Ama her liderin bu çerçevede kaldığı ve alanını koruduğu da söylenemez. Peygamberlerin liderlik çerçevesi ideal olandır, vakıada ise bunu aşan veya gerisinde kalan liderlerin olduğu da bir gerçektir. Özellikle vakıayı konu alan veya günceli tartışan bildiri, müzakere ve katkılarda işin bu yönü ve boyutu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalıştayın bir başka önemli yönü ise bu boyutta ve özelikte Türkiye'de bir ilkin gerçekleştirilmiş olmasıdır. Lider ve liderlik üzerine belki birçok toplantı yapılmış, çok sayıda kitap ve makale yazılmış olabilir, ancak Türkiye ölçeğinde bildiğimiz kadarıyla *din* ile birlikte *liderliği* konu edinen ilk çalıştay budur.

Çalıştay, açılış konferansıyla birlikte dört bildiriden oluşmuştur. Çalıştay esnasında eksikliğine dikkat çekilen "Kur'an'da Liderlik" bildirisinin eklenmesiyle elinizdeki kitap beş bildiri şeklinde teşekkül etmiştir. İçerik itibariyle kitap YALÇIN AKDOĞAN "Din ve liderlik -açılışı konferansı-", Yusuf Şevki YAVUZ "Kur'ân-ı Kerim'de Liderlik Meselesi", Adem APAK "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik", Bayram Ali ÇETİNKAYA "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları", Mehmet Ali BÜYÜKKARA "Türkiye'de Dinî Liderlik" bildirilerinden oluşmuştur. Bu bildirilere Adnan DEMİRCAN, Ahmet YAMAN, Bünyamin ERUL, Yusuf Şevki YAVUZ ve Cağfer KARADAŞ müzakereleriyle katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca müzakerelere katılan Mustafa GENCER "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Osmanlı Modernleşmesi", Mustafa TEKİN "Liderlikte Din ve Dinde Liderlik" ve Şaban

[2] Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ,* nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut 1405/1985, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 366-367; Cağfer Karadaş, *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan 40 İslam Bilgini*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2015, s. 8.

[3] Tirmizî, "Kitâbü'l-ilim", 19.

[4] Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, tah. Ahmet el-Kalâş, Beyrut 1985, II, 84, hadis no: 1749, 1750.

Ali DÜZGÜN "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşmenin Süreç Analizi" adlı müstakil değerlendirmeleriyle katkı sağlamışlardır.

Sonuç olarak çalıştaya katkı veren ilim adamlarımız başta olmak üzere düzenleme ekibine ve dinleyicilerimize teşekkürü bir borç biliriz. Bir önemli teşekkür de bu toplantının gerçekleşmesine ve verimli bir şekilde tamamlanmasına katkı sağlayan başta Büyük Şehir Belediye Eski Başkanımız Alinur AKTAŞ Bey olmak üzere tüm belediye ilgililerinedir. Son olarak Kur'an Araştırmaları Vakfı'nın yaşamasına gönül veren ve gönülden hizmet edenlere bilhassa teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Cağfer Karadaş
Editör

BİLDİRİLER

Din ve Liderlik -Açılışı Konferansı-

Yalçın Akdoğan*

Saygıdeğer hocalarım, değerli katılımcılar

Sizleri hürmet ve muhabbetle selamlıyorum.

Öncelikle Allah'a sonsuz hamd, sevgililer sevgilisi Habibine sonsuz salat u selam ediyorum.

Bu programı düzenleyen **Kur'an Araştırmaları Vakfına** ve Bursa Büyükşehir Belediyemize çok teşekkür ediyorum.

Çok önemli bir konuyu çok önemli uzmanlarla iki gün boyunca ele alacağız.

Doğrusu çok kıymet verdiğim değerli hocalarımın önünde onların alanına giren konularda konuşmaktan hicap ederim. Bu yüzden Nebevî Liderlik ve Hz. Muhammed (s.a.v.) kitabımı[1] yazarken de siyaset bilimci perspektifiyle meseleyi ele aldığımı özellikle vurguladım.

Evet, konumuz **Din ve Liderlik...**

Yüce Yaratıcı, ilahî kelamını ve buyruklarını **elçiler** üzerinden aktarmayı takdir buyurmuştur.

Resul ve Nebiler sadece bir aktarıcı, bir temsilci olmanın ötesinde bir **liderlik** sergilemişler, ümmetlerine bir **örneklik** ortaya koymuşlardır. Nübüvvet, Risalet, Peygamberlik; *elçilik, aracılık, temsil, haber verme* anlamları taşıyan kavramlardır. Peygamber, Nebi, Resûl; ilahî bilgiyi alan, haber veren, mesaja elçilik eden kişidir.

Peygamberlik bir *rehberlik, kılavuzluk, örneklik, öğreticilik, önderlik* görevidir.

Çoban vurgusu içeren hadis-i şerifte vurgulandığı gibi[2] devlet reisinden aile reisi olan erkeğe, çocuklarının ve evinin sorumluluğu üstlenen kadına, efendisinin hizmetini gören hizmetliye kadar herkes kendi alanında bir çobandır.

Allah'ın elçisi olmak özel bir durumdur. Peygamberlik müessesesinin otorite, siyaset, devlet, liderlik kavramlarıyla ilişkisi tarihi süreç içinde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Dinin bu olgulara etkisini, Peygamberlerin farklı tecrübeleriyle ele almak mümkündür. Biz, özelde Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ortaya koyduğu örneklik üzerinden bu ilişkiyi irdelemeye çalışacağız.

Tüm Peygamberler vahiy almışlar, bir dini tebliğ etmişler, ilahi elçilik görevini yerine getirmişlerdir. Peygamberlik denilince din inşası gibi bir çağrışım akla gelmekle birlikte yeni bir Şeriat/Kitap getirmeyen, daha önceki dine/ilahi hükümlere tabi olup hizmet eden Peygamberler de bulunmaktadır. Tarihte ayrı/yeni bir medeniyet ve devlet kurmamış çok sayıda Peygamber de söz konusudur. Toplum ve cemaat bağlamında bakıldığında, bu boyutlara ulaşan bir kitlesi olmamış Peygamberler de

---

* Doç. Dr., Eski Başbakan Yardımcısı ve Milletvekili

[1] Yalçın Akdoğan, *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed (s.a.v.)* (Ankara, Otto Yayınları, 2021).

[2] İbn Teymiyye, *Siyaset* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, çev: Vecdi Akyüz, 1999), s. 37.

vardır. Ama hepsi Allah'ın (cc) elçisi olarak görevlerini yapmışlardır. Bu bağlamda Peygamberliğin en temel vasfı Allah'ın (cc) elçisi olarak O'nun mesajını aktarmak, dini tebliğ etmek, insanları Allah'ın (cc) yoluna davet etmektir. Görevin mahiyeti ve boyutu, dinin muhtevası ve yükümlülükleri, siyasi ve toplumsal şartların gerekleri gibi unsurlar Peygamberlik ile din-devlet-toplum ilişkilerinin şeklini belirlediği gibi Peygamberlerin liderlik misyonunun çerçevesini de ortaya koymaktadır.

Peygamberler getirdikleri dini muhteva ve yaşadıkları toplumsal şartlar sebebiyle farklı alanlarda yoğunlaşan liderlikler sergilemişlerdir. Bir topluluk ve cemaat kuran Peygamber sosyal bir lider, bir devlet kuran/iktidar ve mülk kullanan Peygamber aynı zamanda siyasi bir lider olarak görülebilmiştir.

Peygamberler Ailevî rollerden sosyal, kültürel, siyasal farklı alanlara yönelik birleşik roller üstlenebilmişlerdir. Bazı Peygamberler Kitap ve Şeriat getirerek daha şümullü bir düzenleyici liderlik görevine sahip olurken bazı Peygamberler ilahî hakikati ifade eden vahiy almışlar ama önceki dine ve onun hükümlerine göre amel etmişlerdir. İster Nebi olsun ister Resûl ister Kitap ve Şeriat getirsin ister sadece vahiy alsın tüm Peygamberler bir davaya liderlik etmekte, tebliğde bulundukları kitleye ahlakî önderlik yapmaktadır. Bu yüzden Nebevî liderlik tüm Peygamberlerin sergilediği bir önderlik olarak görülebilir.

Peygamberlerin özellikleri arasında Allah tarafından verilen veya Peygamberlerin kendi gayretleriyle geliştirdikleri şu hususları sayabiliriz:

- Allah tarafından seçilmiş olmak, yüksek bir makama getirilmek.
- Mucizelerle desteklenmek.
- Gaybi sırlara ulaşabilmek.
- İlahi mesaja muhatap olmak.
- İlahi koruma ve arınmaya mazhar olmak.
- Üstün kabiliyetlerle ve yüce bir ruhla donatılmak.
- Ahlaki üstünlükler geliştirmek.
- Güzel huy ve karakter sergilemek, kendisine verilen görevleri yerine getirecek büyük bir azim, irade ve kararlılık ortaya koymak.
- Sadakat ve sorumluluk duygusuyla elçilik görevini yerine getirecek amellerde bulunmak.

Kur'an-ı Kerim'de vurgulanan ve din âlimlerinin yaptığı açıklamalarda Peygamberlerin sayılan görevlerine baktığımız zaman belli başlıklar altında bir sınıflandırma yapmak mümkündür.

1. Tebliğ: Davet, ilahî mesajı aktarma, habercilik, beyan gibi görevler tebliğ başlığı altında ele alınabilecek olan ve ilahi elçiliğin en temel vasıflarından olan görevlerdir.

2. Yol göstericilik ve şahitlik: Manevi önderlik yapmak, rehberlik etmek, dava oluşturmak, faziletli bir topluluk inşa etmek, varoluş amacına ulaştıracak yolda istikamet belirlemek ve bu yolda şahitlik yapmak gibi görevler Peygamberlerin yol göstericilik misyonunu ortaya koyar.

3. Örneklik: Öğreticilik, modellik, teşvik, tavsiye, talim gibi fonksiyonlar Peygamberlerin bir örneklik oluşturmasını ve inanan kitleyi bu uğurda eğitmesini ifade etmektedir.

4. Hüküm vazetmek: Teşri, kanun koyuculuk, ihtilafları çözmek, arabuluculuk yapmak, ilahi hükümleri ortaya koymak ve uygulamak, hayatta karşılaşılan sorunlara dinin muhtevasına göre çözümler üretmek gibi fonksiyonlar Peygamberlerin hüküm vazeden misyonunu ifade etmektedir.

5. Arındırmak: Güzel ahlakı yaygınlaştırmak, sapıklık ve sapkınlıktan uzaklaştırmak, nefis tezkiyesiyle fazilet ve kemâlâtı ihya etmek, uyarmak, müjdelemek ve sakındırmak Peygamberlerin temel misyonlarındandır.

6. Adalet, özgürlük ve önderlik: İnsanlığı saadete ulaştıracak bir yaşam için mücadele eden Peygamberler, insanları her türlü zihnî, nefsî, içtimaî, siyasî kölelikten kurtararak adalet ve hakkaniyeti tesis etmeye çalışmışlardır. Düzen, birlik, kardeşlik, barış ve refah temininin yolu ise adalet ve özgürlük olgusunun gerçekleşmesiyle, dinlerin getirdiği sosyal bağların oluşturulmasıyla mümkündür. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) özelinde siyasi bir toplum ve idari yapılanma da bu çerçevede ele alınabilmektedir. Dinin muhtevasına ve sosyal şartlara göre siyasi liderlik her Resûl için söz konusu olmasa dahi, dinî-manevî önderlik sosyal alanda bir önderliğe dönüşmüştür.

Peygamberlerin bir dinin elçisi olarak o dini, dinin değerlerini, kurallarını, mesajlarını insanlara ulaştırması, anlaşılmasını, yerleşmesini, kurumsallaşmasını sağlaması[3] gibi bir misyon yürüttüğü açıktır.

Peygamberliğin gerekliliği ve Peygamberliğe duyulan ihtiyaç hususu şu altı başlıkta ele alınabilir:

1. Saadet ve adalet için Peygamberlik.

2. Doğru yol, hidayet ve güzel ahlak için Peygamberlik.

3. Hüküm koymak ve mazeretsiz bırakmak/yükümlü tutmak için Peygamberlik

4. Toplumsal ayrışmayı önleyecek bir ahlaki düzen için Peygamberlik.

5. Hakikatin bilgisine ulaşmak için Peygamberlik.

6. Allah'ın (cc) rahmet ve adaletinin gereği olarak Peygamberlik.

Peygamberler insanlık tarihinin önder/lider, rol model şahsiyetleri olarak yol açan, yol gösteren, tarihin akışını değiştiren, köklü dönüşümlere imza atan insanlardır. Bu yönüyle kimileri Peygamberleri *karizmatik* şahsiyetler, kimileri *dahi* insanlar, kimileri *çığır açan* kahramanlar olarak nitelendirmektedir. Tüm bu tanımlamalar, bir farklılık, üstünlük, seçilmişlik, harikalık ifade etmektedir.

Liderlikle ilgili tanımlamalar veya yorumlar yapılırken genelde insanlık tarihindeki özel ve üstün nitelikli insanlara atıflar yapılmıştır ve bu anlatımların birçoğu aslında Peygamberlerin bazı özelliklerini de ifade eder. Emile Durkheim insanlığın temel amacını temsil eden üstün insanlardan[4]; Schopenhauer hayatta kayrılmış mükemmel örneklerden; Nietzsche dünyanın mevcudiyetini meşrulaştıran özel insanlardan[5] bahseder. Weber'in karizmatik liderlik olarak tanımladığı liderlik türü aslında Peygamberlerin özelliklerine atıf yapan boyutlar taşır.

---

3 Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul, Marmara Ü. İlahiyat F. Vakfı Yayınları, 5. Baskı, 2017), s. 231.

4 Emile Durkheim, *Ahlak ve Toplum* (İstanbul, Pinhan Yayıncılık, çev: Duygu Çenesiz, 2016), s. 29.

5 William M. Salter, "Schopenhauer, Felsefe ve Din". *Schopenhauer*. Ed: Ahmet Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2009), s. 245.

Ona göre yasal otorite hukuki normlarla şekillenen bir düzeni, geleneksel otorite geleneklerle kutsanmış bir düzeni, karizmatik otorite ise kahramanlık, kutsallık, örneklik vasıflarıyla donatılmış bir liderin sağladığı düzeni[6] ifade eder.

Karizmatik lider; ilahi lütuf olan bir kişisel üstünlüğe, cazibeye ve etki gücüne sahiptir, halkla bütünleşir ve halk önderi olur, kendi hareketini, ideolojisini, davasını, kendi yolunu oluşturur. Kriz ve kaos zamanlarında bir umut ve kurtarıcı olarak çıkar, büyük meydan okumalardan geçer ve kahramana dönüşür.

Yine lidere yönelik bağlılık türleri liderin şahsına bağlılık, ideolojisini/dinine-davasına bağlılık ve ortaya koyduğu başarılara, hizmetlere, somut faydaya bağlılık[7] şeklinde tasnif edilebilir. Bu üç bağlılık türünü ortaya koyan liderler daha kuşatıcı bir etkiye sahiptirler.

Peygamberler ve Devletleşme

İnsanlık tarihiyle dinler tarihi üst üste konarak bir okuma yapılırsa, **şehirleşme ve devletleşme** süreçleriyle peygamberlerin oynadıkları roller farklılık sergilemiştir. Her peygamber dini konularda bir liderlik sergilemiştir ama kimisi toplumsal, kimisi siyasî, kimisi askerî, kimisi devlet yönetimi bağlamında bir liderlik ortaya koymuştur.

Devletleşme tarihi kan bağına dayanan ailelerden köy komünlerine, klanlardan kabilelere, hanedanlıklardan kent yönetimlerine, site devletlerinden modern devletlere kadar çok farklı aşamalardan geçmiştir. Toplumsallaşma sürecinin kurumsallaşmış etnik, dini, askeri, siyasi otoriteler üretmesi devletleşmenin aşamalarından biridir. Önce insanların bir topluluk olarak ortak işlerine karar veren kişiler, organlar, kurullar bir otorite kullanmaya başlamışlar, ardından bu otoriteler siyasi mahiyet kazanmış ve siyasi otoritenin zaman içinde kurumsallaşması devlet şeklinde bir örgütlenmeye dönüşmüştür.

Otoritenin bir kurumsallaşma ve örgütlenme aşamasını ifade eden devletlerin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte Hint siyasi tarihinde Ariler'in Milattan Önce altıncı yüzyılda 16 devlet kurdukları, Mezopotamya'da Sümerler'in MÖ dördüncü milenyumda Kiş, Uruk, Ur ve Lagaş isimli kent devletleri kurdukları, Çinlilerin MÖ 1450 yıllarında, Yunanlıların MÖ 600 yıllarında site devletleri kurdukları rivayet edilmektedir.[8] İlk kentlerin MÖ dördüncü bin yıl sonlarında Sümer ve Mısır'da, MÖ ikinci bin yılda Girit'te, ilk hanedanlıkların ise MÖ 2800'lerde kurulduğu belirtilmektedir.[9]

Devletleşme sürecinin bir parçası olarak Hammurabi Yasaları, Sümer ve Akad Yasaları MÖ ikinci bin yıldan itibaren uygulanmaya başlamıştır.[10] Hz. Nuh'un (as) getirdiği Nuh Kanunları'nın ise yaklaşık olarak MÖ üç bin yıllarında olduğu düşünülmektedir.

Devlet öncesi dönem toplumsal ilişkilerin daha organik, birleşik, homojen, ortak ve benzer olduğu bir dönemdir. Çıkarların ortak olması, amaç ve hedeflerin ortak olması ve topluluğun iradesinin ortak olması uyulan kuralların yatay bir şekilde

---

6 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı* (İstanbul, Cem Yayınevi, 3. Baskı, çev: Özer Ozankaya, 2017), s. 332.

7 Yalçın Akdoğan, *Lider, Siyasi Liderlik ve Erdoğan* (İstanbul, Turkuvaz Yayınları, 2016), s. 66-69.

8 Kıvanç Ertop ve Çetin Yetkin *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I* (İstanbul, Say Yayınları, 1985), s. 21-90.

9 Ertop ve Yetkin, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I*, s. 21.

10 Ertop ve Yetkin, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I*, s. 23.

uygulanabilmesini mümkün kılarken, hiyerarşik bir otoriteye ve üstün bir beşerî güce ihtiyaç bırakmıyordu. Töre ve gelenekler manevî güçle uygulanıyor; dinî, ahlakî, töresel, geleneksel kurallar yaptırım gücüne gerek olmadan[11] hayata geçiriliyordu.

Bu durum, Peygamberlerin getirdikleri dini/ahlaki öğretilerin sadece değer zemininde kalmadığı aynı zamanda bir kurallar manzumesi de içerebildiği ve bununda toplumlarda uygulandığı anlamına gelmektedir. Homojen yapıdaki bu toplumlar manevi güçle benimsedikleri dini esasları uygulamaya koyabildikleri gibi, bir dini önder veya sosyal otorite olarak Peygamberler de bu toplumsal vasatta liderlik sergileyebiliyorlardı.

Bu liderlik, bir kamu gücü kullanımına gerek bırakmadan dini değer ve kuralların hayatın içinde işler olmasını sağlıyordu. Bu yüzden de siyasi iktidar/otorite anlamında hükümdar olmaları gerekmiyordu. Dinler devletlerin kurumsal ve örgütsel yapılarının var olmadıkları dönemlerde sosyal nizama kaynaklık ediyor veya mevcut nizamların içine öğretilerini akıtıyorlardı. Bir önderin veya otoritenin denetimi altında yaşamayan ilk dönem toplulukları kendilerini yasanın ve belli kutsallıkların kontrolüne tabi hissediyorlardı. Peygamberler ise dini öğretileri toplumsal yasaya kaynaklık yapan bir dini otorite veya kabile üzerinde söz sahibi olan bir ***arabulucu, sorun çözücü, hâkim ve sosyal önder*** olarak öne çıkıyorlardı. Töresel yaptırımdan kamusal yaptırıma, manevi güçten maddi güce geçiş bir süreçle olmuştur. Bu yüzden her peygamber maddî, siyasî, askerî, idarî bir güç kullanmamıştır.

Şehirleşme-devletleşme süreçlerinde etkisi olduğu söylenen iş bölümü, sınıflaşma, çıkar çatışması, fetih ve savaşlar köleliği yönetmek, toprakları yönetmek, parayı yönetmek (köle sahipleri, toprak sahipleri, para sahipleri) şeklinde başka bir deyişle köleci toplum, feodalizm ve kapitalizm şeklinde bir tabloya işaret etmektedir.

İbn Haldun, ilk topluluklarda zor ve güç kullanma imkânı olmayan, yani yaptırımda bulanacak bir iktidarı olmayan reisliğin otoritesini *riyaset* olarak nitelendirirken, egemen olma ve zor kullanarak yönetme kudreti olan otoriteyi *mülk* olarak nitelendirmekte,[12] dayanışma bilinci, komünal ruh, askeri ruh, grup dayanışması, grup bilinci, kan bağı, milli duygu gibi anlamlarda kullanılan[13] *asabiye* ile insanları belli kanunlar üzerinden yönetme gücünün oluştuğunu belirtmektedir. El-Efendi de İbn Haldun'un teorisini ele alırken geniş aile ya da klana dayalı insan toplumunun, asabiyete dayalı sosyal birimlerin kurulmasına doğru meylettiğini; asabiyetin sosyal grupları bir arada tutan bağ ve siyasi otoritenin temeli olduğunu, kamu düzeni için gerekli olan siyasi otoritenin informel liderlikten (riyasetten) formel liderliğe (mülke) dönüştüğünü vurgulamaktadır.[14]

İnsanların ihtiyaçlarını ve eksikliklerini gidermek, zulüm ve haksızlıkları önlemek, mutluluk gibi en üstün hayrı gerçekleştirmek devletlerin varlığıyla ilişkilendirilmektedir. Farabi, Erdemli/Fadıl Devlet teorisinde varoluşun amacı olan en üstün saadetin tek tek insanlar tarafından değil ancak devlet tarafından gerçekleştirilebileceğini[15] vurgular.

---

11 Ertop ve Yetkin, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I*, s. 16.

12 Zeynep Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku* (İstanbul, İletişim Yayınları, 1999), s. 257.

13 Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 256.

14 Abdulvahhab el Efendi, *Nasıl Bir Devlet* (İstanbul, İlke Yayınları, çev: Hasan T. Kösebalaban, 1994), s. 18.

15 Bayraktar Bayraklı, *Fârâbi'de Devlet Felsefesi* (İstanbul, Şehir Yayınları, 2000), s. 70.

Dini hakikatleri tebliğ göreviyle manevî hayatı tanzim etme misyonu öncelikli olmakla birlikte insanlığın geldiği aşamayla maddi hayata etki eden kuralların (yine uhrevi-dini saadeti amaçlayarak) devreye girmesinin Peygamberlerin dinî lider konumunu sosyal-siyasal otorite olmaya doğru yönlendirdiği düşünülebilir. Ahlakî ilkeler vazeden bir sosyal otorite olma ile hayatın farklı alanlarına etki eden hükümler ortaya koyan bir sosyal/hukuki otorite olmanın birleşmesi Nebevi otoriteyi çok boyutlu hale getirmiştir.

Bu çerçevede **ilk Şeriat'ın Hz. Nuh'a verildiği**, böylece **üst hukuk normları oluşturularak** insanlar arasındaki aykırılıkların, haksızlıkların ve zulümlerin ortadan kaldırılmasının murat edildiği belirtilmektedir. Peygamberlerin hüküm ve kurallar ortaya koyan bir kanun koyucu olarak görülmeye başlamasıyla Şeriat'ların gönderilmesi ilişkili sayılmaktadır. Bu kabul ise insanlığın daha önce hangi kanunlarla sevk edildiği, daha önce böyle bir kural koyuculuğa ihtiyaç olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Aklın Peygamberlerden önce bir ilahi elçi görevi üstlendiğini *şeriat-ı akliye* kavramıyla izah eden Kadî Abdülcebbar'a göre özellikle Hz. Âdem ve ilk insanlık döneminde bir kısım kötülük ve iyilikleri akıl marifetiyle bilebilen insanlar aklî şeriata/kanunlara uyarak hareket etmişler, ardından peygamberlik görevlendirmesiyle Şeriatlar gönderilerek insanların hayatları tanzim edilmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın naklettiği şekliyle Kadî Abdullcebbar bu süreci şöyle izah eder:

"Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbar demiştir ki; Peygamberlerin ba'sinden evvel insanlar şeriat-ı akliyeye temessükte ümmet-i vahide idiler, şeriat-ı akliye Sani'i Hak Teâla'nın vücudunu ve sıfatını itiraf ve nimetine şükrile hizmetine iştigal ve zulm-ü tecavüz, kizb, cehil, abes ve emsali gibi kabayih-i akliyeden içtinab esasına müsteniddir. Çünkü bunlar aklen idrak olunurlar. Mademki ayette fe beasallahün Nebiyyin, ba'si enbiyanın terahî ifade eden *fa* ile sonradan olduğunu göstermiştir. Demek ki bunlardan evvelki ümmet-i vahidenin vahdet-i enbiyadan istifade edilmiş olunmayan bir şeriat imiş, böyle bir şeriat ise bir şeriat-ı akliye olabilir. İhtimaldir Hz. Âdem iptida evladiyle beraber şeriat-ı akliyede içtima etmişlerdi de sonradan Cenab-ı Allah kendisini evladına Peygamber ba'setmiştir. Ve ihtimaldir ki onun ilk şeriat-i nebeviyyesi münderis olmuş da insanlar şerayi-i akliyeye temessük etmişler ve bilahare diğer Enbiya ba's buyurulmuştur. Bunlara göre akıl, enbiyadan evvel bir Resûl-i İlahî olmuş oluyor."[16]

Te'vilat'ta da benzer bir görüş serdedilir ve insanların sonradan ayrılığa düştükleri, farklı kavim ve gruplara ayrıldıkları dönemde, yani Hz. Nuh zamanında Şeriat'ların başladığı belirtilir. Farklı gelenek ve adetlere, dil ve kavrayışlara sahip olan kavimlere dini hükümler indirilmiştir.[17]

Kur'an'da şeriat sahibi olarak geçen Peygamberlere (yani Hz. Muhammed, Hz. Davud, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya) Kur'an, Zebur, Tevrat, İncil'in indirildiği belirtilir. Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Şit, Hz. İdris'e ise 'sahife' verildiği ifade edilmektedir. El-Bağdadî gibi kimi âlimler şeriat sahibi olan Peygamberleri *ashabü'n-nevamis* olarak

---

16 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul, Eser Kitabevi, 1971), s. II, 749.

17 Hanefi Özcan, *Mâtüridî'de Dînî Çoğulculuk* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), s. 60.

nitelemektedir. Devlet Başkanı vasfı ortaya konan Peygamberler ise Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Hem Nebi hem Resûl olarak tanımlanan Peygamberler Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Harun, Hz. İsmail, Hz. Muhammed'dir (s.a.v.).

Bu nitelemelere göre büyük olarak nitelenen her Peygamber Kitap, Şeriat veya Mülk sahibi değildir. Hz. İsa ve Hz. Musa (as) Şeriat ve hukuki kurallar getirmesine rağmen devlet başkanı değillerdir. O dönemde Yahudi Şeriatı vardır ama Yahudi devleti sonradan kurulmuş ve farklı yönetimler bu hükümlerle amel etmişlerdir. Zebur ve Kur'an ise tarihi süreç içinde bir siyasi otoritenin varlığıyla uygulanmıştır.

Peygamberlerin asli görevi dini hakikatleri tebliğ etmek ve yaşayarak örneklik oluşturmaktır. Peygamberler hem kendilerine inanan ve takip eden insanlarla bir topluluk kurarlar hem de yaşadıkları toplumları ve toplulukları etkilerler.

Bir ümmet, topluluk ve toplum oluşturma dini liderliğin yanında sosyal bir liderlik ortaya çıkarırken, var olan inanç-düşünce sistemlerine etkide bulunmak da bir kanaat önderliği olarak görülebilir. "Böylece Yûsuf'a, dilediği yerde oturmak üzere ülkede imkân ve iktidar verdik"[18] ayeti Hz. Yusuf'a verilen güç ve kudreti, "Rabbi şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım'"[19] ayeti ise Hz. İbrahim'e (as) verilen imamlığı vurgular.

Peygamberlerin bir dini otorite oldukları kesindir. Sosyal önderlik de dini/ahlaki öğretinin toplumda karşılık bulmasıyla birlikte öne çıkmıştır. Her Peygamber mülk/iktidar sahibi, bir tür devlet başkanı olarak tanımlanmamıştır. Bu bir yönüyle ilk dönemlerde siyasi iktidar olgusunun gelişmemesi ve homojen toplumların belli kuralları kendi içlerinde uygulamalarından, yani dini öğretinin Peygamberlerin siyasi otorite ortaya koymasına gerek kalmadan toplumsal süreçleri domine edebilmesinden kaynaklanmaktadır.

Otoritenin zaman içinde kurumsallaşması, siyasallaşması ve yasaların ayrı bir güçle uygulanması gibi bir durumun oluşması Peygamberleri de güç sahipleriyle ve muktedirlerle karşı karşıya getirmiştir.

Dini hakikatlerin ve değerlerin uygulanabilmesi hep bir mücadeleyi ve uğraşıyı gerektirmekle birlikte, devlet şeklinde olmayan iktidar/otorite yapılarına karşı Peygamberlerin fiili mücadeleler içine girdikleri bilinmektedir. Bu mücadele **tevhit ve iman hakikatlerini anlatabilme ve yaşanır kılma mücadelesi olabildiği** gibi yine bu hakikatlerden kalkarak bir *hak-hukuk mücadelesi*, *özgürlük mücadelesi*, *zulme direnme mücadelesi* şekillerinde de olabilmiştir.

Kabile, hanedanlık, sultanlık gibi farklı şekillerde oluşan ve devlet-öncesi siyasi otoriteler olarak görülen yapılar, Peygamberlerin öğretilerini veya oluşturdukları toplulukları kendileri açısından bir sorun olarak görerek üzerlerine gidebilmişler veya Peygamberler belli haksızlık ve zulümlere karşı bu otoritelere karşı pozisyon alabilmişlerdir.

Hz. Nuh (as), Hz. Hud (as) ve Hz. Salih (as) Ad ve Semud kavimlerine karşı, Hz. İbrahim'in (as) Nemrud'a, Hz. Musa'nın (as) Firavun'a karşı mücadelesi bu bağlamda ele

---

[18] Yusuf Suresi, 56. Ayet.

[19] Bakara Suresi, 124. Ayet.

alınabilir. Peygamberlerin bu örnekleri temelde iman-küfür arasında bir mücadele olduğu kadar bir inanan topluluğunun veya gadre uğrayan insanlara sahip çıkmanın da mücadelesi olmuştur.

Bu bağlamda Peygamberler gerektiğinde **iktidara karşı mücadele vermişler ama salt bir iktidar mücadelesi vermemişlerdir.** Bazıları aynı zamanda mevcut siyasi yapı içinde görevi olan Hz. Yusuf gibi sistem içi mücadele ortaya koymuşlardır. Peygamberler iyiliği söyleme ve savunma erdemini de kötülüğü haykırma ve karşı çıkma cesaretini de yüreklilikle sergilemişlerdir.

Çoğu Peygamberin devlet başkanı olmaması birçok faktör yanında o dönemlerde bugün anladığımız manada devletlerin olmamasıyla da alakalıdır. Vahiyle aktarılan dini hakikatlerin zaman içinde şeriatlar şeklinde daha ayrıntılı, daha pratik hayata yönelik, daha kamusal konuları ihtiva eder olması, insanlığın yaşadığı tarihî dönüşümle de alakalıdır. Yahudilikteki miras hukukunun çok ayrıntılı olması o dönemdeki toplumsal-ekonomik yapının geldiği durumdan bağımsız değildir. Toplum-devlet-yasa-iktidar süreçlerindeki değişimler dinlerin bu konudaki düzenlemelerini de etkilemiştir.

Hz. Musa'nın hem ümmeti üzerinde hem yaşadığı topluluk içinde sosyal bir otoritesi olduğu kadar bir askeri otoritesi de bulunmaktaydı. Hz. Musa (as) Firavun'a karşı fiili mücadele ortaya koymuştur. Hz. Musa'nın soyundan gelen Hz. Davud ve Hz. Süleyman İsrailoğullarının kurdukları devlette Yahudi Şeriatını uygulamışlardır.

Hz. Musa'nın (as) İsrailoğullarının dini, sosyal ve hukuki lideri olduğu kavminin başında savaşlara girdiği bilinmektedir. Getirdiği Şeriat'ı kavminde uygulayan, hâkimler tayin eden, sorunlar çözen Hz. Musa'nın (as) siyasî bir lider olarak görülüp görülmeyeceği tartışmalı bir konudur. Hz. Musa (as) Yahudi tarihinde Nübüvvet misyonunun ötesinde bir kurtarıcı ve örgütleyici lider olarak görülmektedir.

Peygamberler bu süreçlerde kavimlerin liderliğini yürütmekte, yani bir yönetim sergilemekte ve çoklu otorite kullanmaktadır. Bu yüzden Hz. Musa, Hz. Yuşa ve Samuel (bir rivayete göre Samuel Hz. Yuşa'dır veya ondan sonra gelen bir peygamberdir) yönetimleri ***hâkimlik dönemleri,*** Tâlût'tan başlayarak Hz. Davut (as) ve Hz. Süleyman'ın (as) yönetimleri ***hükümranlık dönemleri*** olarak adlandırılmaktadır.

Peygamber Efendimizin (s.a.v.) Örnekliğinde Devlet, Siyaset, Liderlik

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Nübüvvet ve Risalet bağlamında sahip olduğu, Kur'an ve Sünnet bağlamında şekillenen, dinî-toplumsal-siyasal yaşanmışlıklar bağlamında çok boyutlu hale gelen otoritesini 'Nebevî otorite' olarak nitelendirebiliriz. Dinî, ilmî, siyasî, sosyal, bireysel, karizmatik, yasal otorite türlerini birleşik roller ile üzerinde toplayan bu şümullü otorite şu özelliklere sahiptir:

Nebevî otorite; yetki, meşruiyet, güç ve otoritesini mutlak otorite olan Cenab-ı Allah'tan alan, vahiyle (Kur'an ve hikmetle) ve ilahi yönlendirmeyle hareket eden, mucize gibi olağanüstülüklerle desteklenen bir *Risalet/Nübüvvet* sahibidir.

Kur'an ve Sünnet bağlamında inanç sistemini oluşturan, tüm inananları açısından bağlayıcılığı imanın bir rüknü olan *dini/itikadi otorite* sahibidir.

Hukuki norm ve hüküm oluşturacak şekilde söz söyleme yetkisi anlamında *velayet* sahibidir.

Toplumsal-geleneksel yapı içinde güvenilirliğe ve prestije sahip olma anlamında *şevket* sahibidir.

İlahi hükümlere, Hukukullah'a, toplumsal onay ve rızaya, adalet ve hakkaniyete dayanan; dünyevi ve uhrevi saadeti sağlamayı amaçlayan bir adalet-saadet düzeni kurmasıyla *Nebevi mülk* sahibidir.

İlahî yetkilendirmeyle oluşan tek *dini temsil makamı*nın sahibidir.

Dinî, ahlakî, ilmî, idarî, askerî, malî, adlî, kazaî, icraî alanlarda söz sahibi olmasıyla *birleşik kuvvetlerin* (yasama, yürütme, yargı) sahibidir.

Risalet, nübüvvet, imamet, imaret, kaza, ifta, irşad, re'y, tefsir, beyan, içtihat, hakemlik, hâkimlik, komutanlık gibi çok boyutlu *birleşik roller*in sahibidir.

Nefislere sirayet edecek, ruhları etkileyecek, bağlılarının her alanına ve her anına nüfuz edecek bir *etki gücü*nün sahibidir.

Çağları aşan, azalmayan, zayıflamayan etki gücüyle büyük bir ümmete rehberlik/örneklik yapmasıyla *zaman üstü önderlik* sahibidir.

Dini otorite olarak nihai ve bağlayıcı olmasına rağmen; mutlak ilim, hikmet, kudret sahibi olan Allah'tan (cc) gücünü ve yetkisini aldığı için, mutlak otoriteye kıyasla izafî, sınırlı, arızî ve *nisbî otorite* sahibidir.

Hidayet kaynağı değil, hidayet rehberi özelliğine sahiptir.

Nebevî otoritenin temel yetki ve meşruiyet kaynağı Peygamberlerin Allah'ın (cc) takdiri ve iradesiyle seçilmiş ve görevlendirilmiş olmalarıdır. Hukuka, Şeriat'a ve Kitap'a, yani ilahi hükümlere uygunluk meşruiyet çerçevesini belirlediği gibi, ümmetin itaat ve bağlılığı da otoritenin tezahürleri bağlamında ele alınabilecek bir konudur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Risalet-Nübüvvet görevini yerine getirirken otoritesi kesin, kat'i ve tam anlamıyla bağlayıcıdır. Meşruiyeti en üst, itaat gerekliliği en yüksek düzeydedir. Siyasi otorite olarak kararları istişareye dayanmakta, beşerî konularda ise sorgulanabilir olmaktadır. Dinî-siyasî-beşerî otorite alanlarının iç içe geçtiği bu durum farklı derecelerde bağlılık halkaları üretmiştir. Çok boyutluluk taşıyan Nebevî otoritenin dini boyutundaki nübüvvet ve risalet özelliği başka beşerî otoritelerde olamayacak en kritik özelliktir.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) dini otoritesinin bir parçası olarak görülen Sünnet bir *şekil, tarz, yöntem* olarak; bir *davranış biçimi, tutum, hal, tavır* olarak; bir *söz, ifade, beyan* olarak; bir *yol, hareket, dava* olarak; bir *tefsir, tavzih, te'vil* olarak; bir *muamelat, hüküm, buyruk* olarak farklı şekillerde ortaya çıkabilir.

Nebevi otoriteye sahip olan Peygamberler hidayet kaynağı değil hidayet rehberidir; ilahi hükmü aktarırlar ama ona tabidirler; bu hükümlere göre yargılamada bulunurlar ama nihai yargılayıcı ve hesap sorucu değildirler. İslam'da hiçbir otoritenin günahları affetme, aforoz etme veya hidayet verme gibi bir gücü ve yetkisi yoktur. H. İnayet'e göre de iman sadece eğitim ve rehberliğin konusu olup, dikta ve murakabenin konusu olmayan bireysel bir olaydır.[20]

Peygamber Efendimizin (s.a.v.) Nebevi otoritesi **şümullü otorite**dir; **dinî, ilmî, siyasî, sosyal, bireysel, karizmatik, yasal otorite** türlerini ihtiva eder.

---

[20] Hamid İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (İstanbul, Yöneliş Yayınları, 3. Baskı, çev: Yusuf Ziya, 1995), s. 155.

Nebevî **otorite birleşik kuvvetlere** ve_**birleşik rollere** sahiptir.

Nebevî lider; dinî, ahlakî, ilmî, idarî, askerî, malî, adlî, kazaî, icraî alanlarda söz sahibi olmasıyla ***birleşik kuvvetlerin*** (yasama, yürütme, yargı) sahibi; risalet, nübüvvet, imamet, imaret, kaza, ifta, irşad, re'y, tefsir, beyan, içtihat, hakemlik, hâkimlik, komutanlık gibi çok boyutlu ***birleşik roller***in sahibi bir liderdir.

Nebevi otorite; yetki, meşruiyet, güç ve otoritesini mutlak otorite olan Cenab-ı Allah'tan alan, vahiyle (Kur'an ve hikmetle) ve ilahi yönlendirmeyle hareket eden, mucize gibi olağanüstülüklerle desteklenen bir ***Risalet/Nübüvvet*** sahibidir.

Kur'an ve Sünnet bağlamında inanç sistemini oluşturan, tüm inananları açısından bağlayıcılığı imanın bir rüknü olan ***dini/itikadi otorite*** sahibidir.

Hukuki norm ve hüküm oluşturacak şekilde söz söyleme yetkisi anlamında *velayet* sahibidir.

Nefislere sirayet edecek, ruhları etkileyecek, bağlılarının her alanına ve her anına nüfuz edecek bir *etki gücü*nün sahibidir.

Çağları aşan, azalmayan, zayıflamayan etki gücüyle büyük bir ümmete rehberlik/örneklik yapmasıyla ***zaman üstü önderlik*** sahibidir.

Nebevi otorite vahiy alır, mucize gösterir, masumdur, ilahî inayet ve lütfa mazhardır, ilahî seçimdir, ilahî görevlendirmedir, iman bağına sahiptir, halktan yetki değil bağlılık alır, teşrî görevi-hüküm-içtihat yapar, sünnet oluşturur, küllî otoritedir, birleşik ve bütünleşmiş rollere sahiptir. Hiç kimse Peygamber otoritesiyle hükmedemez, emredemez, itaat isteyemez, masum görülemez, ayrıcalıklı sayılamaz, daha dindar olamaz.

Halife (imam, emir veya hakan) masum (yani ismet sıfatına sahip, günah işlemeyen) değildir, Allah'ın (cc) temsilcisi değildir, mutlak otorite değildir, mutlak hâkimiyet sahibi değildir, mucizelerle desteklenmiş değildir. Nebevi otorite ilahî olarak seçilen ve ilahî yönlendirmeyle yol açan bir liderlik iken, hilafet otoritesi beşerî olarak seçilen ve açılmış olan yolu takip eden bir liderliktir.

Nebevi otorite ilahi olarak seçilen ve ilahi yönlendirmeyle yol açan bir liderlik iken, hilafet otoritesi beşerî olarak seçilen ve açılmış olan yolu takip eden bir liderliktir.

Allah Resulü'nün (s.a.v.) otoritesini nebevi, siyasi, beşerî boyutlarıyla ele almak da mümkündür.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) **Risalet-Nübüvvet** görevini yerine getirirken otoritesi kesin, kat'i ve tam anlamıyla bağlayıcıdır. Meşruiyeti en üst, itaat gerekliliği en yüksek düzeydedir. **Siyasi otorite** olarak kararları istişareye dayanmakta, **beşerî** konularda ise sorgulanabilir olmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) **uyarılmaları** itabu't-tevcih, tencih, tahzir[21] şeklinde üç başlık altında birçok örnekle izah edilir.

Yine **sahabinin itirazları**yla ilgili birçok örnek veya **beşerî ricalarına uyulmaması**yla ilgili birçok misal verilmektedir.

Gelelim devlet konusuna, **Hz. Peygamber'in Medine'de kurduğu yapı bir devlet olarak adlandırılabilir mi?**

---

21 Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygambere Yapılan Uyarılar* (İstanbul, Rağbet Yayınları, 3. Baskı 2015), s. 190.

Bu tür görüşlere bakınca düşünürler tarafından çok karışık düşüncelerin serdedildiği anlaşılmaktadır. Bir siyasi otorite olduğunu kabul edip bunun devlet olmadığını söyleyenler, devlet hedefi olmadığı halde devletin kurulduğunu ileri sürenler, başta değil süreç sonunda veya Hz. Peygamber'den sonra devlet oluştuğunu savununlar, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) mülk ve hükümdarlık vurgusunu doğru bulmadığı için var olanın devlet olarak tanımlanamayacağını söyleyenler, 'devlete ait her türlü fonksiyon görülmektedir ama ortada devlet yoktur' diyenler, Kur'an'da bilinen anlamda devlet kavramı geçmediği için var olan siyasi yapının devlet olmadığını savunanlar...

Kimi ilahiyatçılar bunu **Konfedaratif devlet, şehir devleti veya devlete dönüşmemiş siyasi oluşum** gibi nitelemektedir.

Bugünkü modern kavramlarla geçmişi yorumlamanın **anakronik** olduğunu biliyorum ancak yine de belli özellikler üzerinden yorum yapmak durumundayız.

Muhammed Hamidullah'ın[22] veya **Kettani**'nin[23] şablonik nitelendirmelerini mübalağalı bulmakla birlikte Medine'de bir siyasi yapı olduğu muhakkaktır.

Medine'de bir siyasi otorite oluştuğu, bir kamu gücü kullanıldığı, bugün devlet olarak nitelenen örgütsel yapının fonksiyonlarına benzer işlevler görüldüğü söylenebilir. Ama bunları bir devlet olarak nitelendirmek mümkün müdür ve mümkünse bu devletin kuruluşu, adı, kurumsal hüviyeti, temel nitelikleri, formel yapısı ve yönetim şekli hakkında neler söylenebilir?

Bugün devlet deyince **insan-vatandaş, toprak-vatan, bürokratik kurum ve örgütler, siyasi hâkimiyet ve bağımsızlık, uluslararası tanınma** gibi kavramlar sayılıyor.

Kanun-nizam-düzen, egemenlik-bağımsızlık-özgürlük, ulusal ve uluslararası meşruiyet (tanınma), siyasi-askeri-mali-beşerî-hukuki varlık devleti devlet yapan özelliklerdir. Devletle ilgili tüm teoriler belli bir toprak üzerinde bağımsız bir teşkilat kurmuş olan insan topluluğuna, yani nüfus, ülke ve egemenliğin birleşmesine vurgu yapmakta,[24] ayrıca bu siyasal otoritenin tanınması[25] ve bağımsız olması[26] şartlarını dile getirmektedir. Bazı akademisyenler de devletin morfolojisini oluşturan öğeleri "binalar, devlet görevlileri, normlar, araçlar"[27] olarak sıralamaktadır.

İslam düşüncesinde **teşrî (yasama), icra (yürütme), kaza (yargı), mali tasarruf, kültürel fonksiyon, murakabe yetkisi**[28] gibi fonksiyonlar devlete ait görülürken; **itikadât (inançlar), ibadât, muamelât** (iş ve ilişki), **mücazât (suç-ceza), ahlakiyât, siyasât**[29] bir bütün olarak mülahaza edilmiş ve "**nefsi, nesli, aklı, malı, dini korumak**"[30] devletin

---

22 Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi* (İstanbul, Beyan Yayınları, çev: Hamdi Aktaş, 2016) ve Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi (*İstanbul, Beyan Yayınları, çev: Mehmet Yazgan, 2011).

23 Muhammed Abdülhay El-Kettani, *Hz. Peygamberin Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar* (İstanbul, İz Yayıncılık, çev: Ahmet Özel, 1990).

24 Vakur Versan, *Kamu Yönetimi Siyasi ve İdari Teşkilat* (İstanbul, Der Yayınları, 10. Baskı, 1990), s. 7.

25 Davut Dursun, *Siyaset Bilimi* (İstanbul, Beta Basım Yayım, 2002), s. 147.

26 Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara, Siyasal Kitabevi, 5. Baskı, 1993), s. 166.

27 Cem Eroğul, *Devlet Nedir?* (İstanbul, İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2002), s. 164.

28 M. Beşir Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı* (İstanbul, Buruc Yayınları, 3. Baskı, 1995), s. 112.

29 Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı,* s. 115.

30 Eryarsoy, *İslam Devlet Yapısı,* s. 120.

görevleri olarak sayılmıştır. Ana aktörün devlet mi, ümmet mi olduğu konusu ayrıca tartışılmaya muhtaçtır.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) lider olarak sınırları belirlenmiş bir vatan üzerinde, kendi otoritesine bağlılık ortaya koyan bir topluluğu ve bağımsız, hâkimiyet sahibi, başka devletlerce tanınmış bir siyasî/idarî örgütlenmeyi yönetmesi bir siyasî otorite ve devlet başkanlığı olarak görülmüştür. Nübüvvet görevleri ile siyasî, idarî, yargısal görevler arasında kurulan ilişkilerde vurgulanan bazı hususlar doğrudan bir devletleşmenin varlığını göstermektedir.

Medine'de oluşan **siyasî otorite, siyasî liderlik, siyasî toplum görüntüsünü** şu uygulamalar ortaya çıkarmıştır:

- Hz. Peygamber'in bir siyasî otorite ve kamu gücü kullanması.
- **Askeri-idari kararlar alması**.
- Devlet fonksiyonları olarak görülen **yasama-yürütme-yargı kuvvetlerini** deruhte etmesi.
- Devletin görevleri olarak görülen **savunma, güvenlik, adalet** gibi işlevlerde bulunması.
- Devletin nişanesi olan **elçi ve vali** gibi temsilciler tayin etmesi.
- Devletin unsurları olan **vatan, hâkimiyet, vatandaş, tanınma, siyasi birlik ve otorite** gibi unsurları hayata geçirmesi.
- Siyasi ilke olarak sayılan **adalet, şûrâ, meşruiyet, istişare, biat** gibi değerleri uygulaması.
- Farklı devletlerle **savaşlar, barışlar, anlaşmalar yapması**.
- Farklı toplum kesimleriyle anayasa olarak da yorumlanan bir **sözleşmeyle siyasi birlik sağlaması**.
- Devletin varlığını gösteren **vergi toplama, piyasayı düzenleme** gibi adımlar atması.
- **İdareciler-yargıçlar-valiler-askerler-muhasipler-öğretmenler** gibi bürokratik yapılar kurması...

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemin şartlarına göre ortaya koyduğu siyasi yapı ve şekillerin her çağda ümmetine birebir örneklik veya bağlayıcılık taşıması ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sergilediği yönetim tarzının, idari/siyasi alanda hayata geçirdiği değer ve ilkelerin, uygulamaya koyduğu yönetim felsefesinin, dini mahiyet taşıyan şûrâ, istişare, biat, içtihat gibi usullerin her çağda ümmetine bağlayıcı bir örneklik oluşturması farklı hususlardır.

Bir Peygamber'in siyasi/idari bir yapı geliştirmesi dönemsel, konjonktürel, şartların veya beşeriyetin gereği olan özellikler taşıyabilir. Ancak hayatı, amacı ve her şeyi din odaklı bir elçilik, örneklik, önderlik misyonu taşıyan bir Peygamber'in kurduğu düzenin dinden ve dini amaçtan ayrı olduğu düşünülemez.

Siyasi otoritenin oluşumunda iki sözleşme ve iki proje...

Hz. Peygamber (s.a.v.) iki önemli **sosyal sözleşme** ve iki önemli **sosyal proje** yapmıştır.

Akabe Biatları ve Medine Vesikası Medine'de kurulan devletin farklı aşamaları olarak görülen iki *sosyal sözleşme*; **Evs ve Hazreç Kabilelerinin barıştırılması ile Ensar ve Muhacir'in kardeşleştirilmesi**, İslam toplumunu oluşturan iki *sosyal proje*dir.

İslami davet ve tebliğin aşamalarından biri olan **Hicret aynı zamanda bir İslam toplumunun, vatanının ve devletinin oluşumunun da aşamalarından biridir.**

Akabe biatlarıyla Medine'de İslam'ın tohumlarının atılması ve akabinde bu tohumların büyüyerek bir çınara dönüşmesi Hicret olgusunun zeminini hazırlamıştır.

Hicret; Mekke'de büyük işkenceler, zulümler, ambargolar, suikast ve tehditlerle boğulmak istenen İslam ve Müslüman varlığı için sadece bir yaşama alanı oluşturmamış, bir kurtuluş ve kuruluş sürecinin başlangıcı olmuştur. Hicret ile Müslümanların güvenli bir alan ve İslam diyarı olan bir vatan bulmaları siyasî hâkimiyet ve otorite tesis ettikleri bir düzen kurmalarını sağlamıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye bir devlet kurulduktan sonra gitmemiştir. Allah Resûlü (s.a.v.) varlığıyla devlet kuran bir şahsiyettir. Medine'de bir siyasi otorite, siyasi düzen, siyasi birlik oluşması O'nun (s.a.v.) güvenilir liderliğiyle mümkün olmuştur.

Medine'de İslam toplumunun oluşumunun temeli kabile asabiyetinin İslam kardeşliğinde eritilmesidir. Medine'de tüm kabilelerin bir şekilde hissettikleri otorite ihtiyacının karşılanabilmesi de öncelikle Müslümanların kendi aralarında güç birliği edebilmelerinden geçmekteydi. Allah Resûlü (s.a.v.) önce Evs ve Hazreç'i, sonra Ensar ve Muhacir'i kardeş yaparak 'birleştirici liderliği'ni ortaya koymuş, ardından şehirdeki diğer topluluklara bu örnekliğin etkisiyle siyasi birlik sözleşmesi teklif etmiştir.

Muhammed Hamidullah Buhari'ye ve İbn İshak'a atfen Hz. Peygamber'in Medine'de şehir devleti kurduğunu ve siyasi otoritenin başı olarak da devlet başkanlığının tanımlandığını belirtmektedir. Bu düşüncenin temeli, Medine Vesikası adlı sözleşmeye dayandırılmaktadır.

Hz. Enes'in evinde Müslüman olan ve olmayan insanlar bir araya gelerek dışarıdan yönelecek saldırıları engelleyecek, kan davalarını yasaklayacak, şahsi cezalandırmaların önüne geçecek, kan diyeti ve esir fidyesi gibi ödemeleri yapmak için bir sigorta sistemi kuracak, savaş ve barış kararlarını alacak bir şehir devleti kurmayı kararlaştırmışlar ve çevredeki kabilelere özerklik verecek bir konfederal sistemin hayata geçirilmesi için fikir birliği yapmışlardı.[31]

Tarihte ilk kez tebanın ve yöneticinin hak ve yükümlülüklerinin yazıya geçirildiği bir anayasa ve toplumsal/siyasal sözleşme olarak görülen Medine Vesikası, şehirdeki topluluklar üzerinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) liderliğini ve otoritesini deklare ediyordu.

Bu deklarasyon bir **devlet başkanı seçimi** olarak da nitelendirilmektedir. Mazman, Medine Antlaşması'nın yasal bir siyasi otoritenin varlığını gösterdiğini, bu siyasi otoritenin ise ilk yıllarda bir emirlik şeklinde yorumlanabileceğini belirtir. Bu anlayışa göre o dönemdeki siyasi yapı egemen devlet kurumsallaşmasına tekabül etmeyen bir siyasi otorite olarak görülmekte ve asıl devletleşmenin diğer egemen devletlerle yüzleşme sonrası kazanılan bir statü olduğu düşünülmektedir.[32]

---

31 Muhammed Hamidullah, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed* (İstanbul, Beyan Yayınları, çev: Ülkü Zeynep Babacan, 2014), s. 112.

32 İbrahim Mazman, "İslam Dünyasında Düzen ve Değişme, Gelenek ve Radikalizm Bağlamında Tepkiler". *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*. Ed: Şamil Öçal ve Cevat Özyurt (Ankara, Hece Yayınları, 2013), s. 245.

Dini kimliğinin ve mümtaz şahsiyetinin sağladığı bu başarı Allah Resûlü'nü (s.a.v.) Medine'de birleştirici bir lidere dönüştürmüştür. Sonrasında ise sıra Yahudiler ve diğer Arap kabilelerini benzer bir uzlaşı zemininde bir araya getirebilmeye gelmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arabulucu, sorun çözücü, birleştirici liderliği teklif ettiği sözleşmeyle hakem ve hâkim karakteri kazanacaktır. Daha önceki birliktelikler din bağının ve İslam kardeşliğinin motivasyonuyla, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dini liderliğiyle gerçekleşmiştir.

Kur'an Araştırmaları Merkezi'nin Medine Sahifesi adlı yayınında ise **Sahife'nin Medine'de yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve müşriklerin tümünün taraf oldukları ve karşılıklı onayladıkları/imzaladıkları bir sözleşme ya da Anayasa niteliğinde olmadığı; sadece Müslümanlar için bir sözleşme olup Müslümanlarla aynı toprakları paylaşan Yahudi ve müşrikler için deklarasyon ve davet niteliğinde bir metin olduğu** iddia edilmektedir.[33] Kaynuka, Nadir ve Kureyza gibi büyük Yahudi kabilelerin belgeye taraf olmadığı görüşünün savunulduğu bu eserde "Vesika'nın bütün sosyal bloklar açısından hâkimiyet değil, katılım temelinde bir toplumsal projeyi öngördüğü" yorumunun temelsiz olduğu vurgulanmakta; Vesika'nın hedefinin **Müslümanların hâkimiyetinde bütün Medine'nin genel asayişini temin edip tam bir güvenlik ve kardeşlik ortamı oluşturmak** olduğu belirtilmektedir.[34]

Watt, üç büyük Yahudi kabilesinin isminin Vesika'da zikredilmemesini, "Hz. Muhammed (s.a.v.) Yahudileri, hangi Arap sülalesinin bölgesinde yaşıyorlarsa ona göre tasnif etmiştir. Dolayısıyla Nadir ve Kurayza, Evs ve Sa'lebe Yahudileri (belgede zikredilen) arasında sayılmıştır" şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Vesika muhtemelen Kurazya Yahudilerinin sürgün edilmesinden sonraki bir döneme aittir ve Vesika'nın nihai haliyle Medine'de kalan Yahudiler için bir sözleşme olması amaçlanmış ve şehrin Anayasası'nın daha önceki şekillerinden ilgili maddeler belgeye dâhil edilmiştir.[35] Watt'ın buradaki vurgusu, Vesika ile çizilen çerçevenin Akabe biatlarındaki çerçevenin bir uzantısı veya tezahürü olduğu anlamına gelmektedir.

Kanaatimizce Vesika ile ilgili anayasa, kurucu anlaşma, konfederasyon metni gibi nitelemeler zorlama yakıştırmalar olarak eleştirilebileceği gibi, Vesika'nın devletleşme, toplumsal sözleşme, otorite tesisi gibi çağrışımlar içermediği yorumları da sübjektif değerlendirmeler olarak eleştirilebilir. Toptancı ve indirgemeci yaklaşımlar da abartılı niteleme veya küçümseyici tavırlar da gerçekliği anlamaya yarar sağlamaz.

Vesika ile bir toplumsal sözleşme hayata geçirildiği ve bunun bir otorite tesis ettiği tarihî bir gerçekliktir. Bunun kapsamı, paydaşları, ne zaman yapıldığı gibi tartışmalar Vesika'nın değerini ve siyasi anlamını ortadan kaldırmayacaktır.

Medine Vesikası'yla kurulan düzende Müslümanlar daha önce hâkim ve etkin olmadıkları şehirde giderek etkinlik kazanmaya ve Resûlullah'ın (s.a.v.) liderliği sebebiyle şehrin ana unsuru haline gelmeye başlamışlardır. Barışçı yollarla İslamiyet'in Medine'de kök salmasına ilave olarak Hz. Peygamber'in izlediği akılcı politikalar ve hakkaniyetli uygulamalar Müslümanların siyasi bir entite oluşturmalarını sağlamıştır. Medine'de münafıklar diye bir kategorinin oluşması (yani inanmadığı halde inanmış gibi görünen insanların varlığı) Müslümanların güç kazandığını ve Allah Resûlü'nün

---

[33] Hikmet Zeyveli, *Medine Sahifesi* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2019), s. 158.

[34] Zeyveli, *Medine Sahifesi*, s. 159.

[35] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2. Baskı, 2020), s. 276.

(s.a.v.) genel kabul gören bir otoriteye ulaştığını gösteren bir unsur olarak görülebilir. Medine Vesikası'nın sıhhatiyle ilgili tartışmalarda bulunanların Yahudilerin hangi anlaşmayı bozarak cezalandırdıklarını da ifade etmeleri gerekir.

Yahudiler Müşrik Araplara karşı ve Hıristiyanlara karşı korunma ve üstünlük sağlama düşüncesiyle bu süreçleri desteklemiştir. Yahudi kabilelerinin belki hepsi bu anlaşmanın parçası olmamıştır ama belli başlı olanlar himayesinde oldukları Arap kabileleriyle ilişkili olarak bu sözleşmeye taraf olmuşlardır. Netice de Yahudilerin cezalandırılmasına ve sürgününe giden süreçlerde ortada bir anlaşma ve sözleşme olduğu ve buna ihanet edildiği anlaşılmaktadır.

Yahudilerin anlaşmayı bozmaları ve Müslümanlara ihanet etmelerinin ardından şehirden sürülmeleri şehirdeki siyasi tabloyu değiştirmiş ve İslam toplumunun ana aktör olduğu bir siyasi sistem oluşmaya başlamıştır. Vesika dönemi ve sonrası İslam'ın temel ilkelerinin hayata geçirildiği farklı süreçler olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) liderliğini ortaya koymuştur.

Hamidullah hocanın ilk anayasa tabiri biraz abartılı olsa da Hz. Peygamber'in siyasi otoritesinin oluşum sürecinde böyle bir uzlaşı metninin hayata geçirildiği yani bütün dönemlerde yönlendirici olmasa da bir geçiş sürecinin parçası olarak böyle bir anlaşmanın işlev gördüğü söylenebilir. **Münafıklar** diye bir kategorinin çıkması da siyasi hakimiyet ve güç unsuruyla alakalıdır.

Nebevî Siyasetin Amaçları

Nebevi siyasetin amaç ve görevleri şu şekilde özetlenebilir:

- Dinî, ahlakî, ilmî, idarî, askerî, malî, adlî, kazaî, icraî alanlarda temel kuvvetlerin (yasama, yürütme, yargı) işleyişini sağlamak.
- **Maslahatı temin etmek, mefsedeti kaldırmak.**
- **Ma'rufu emretmek, münkeri engellemek.**
- Dünyevi ve uhrevi saadeti sağlamaya çalışmak.
- Vahyi hakikatleri zaman-mekân-tarih bağlamında anlamlandırarak uygulamaya geçirmek.
- **İçtihat, şûrâ ve istişare ile sorunlara çözümler üretmek**.
- **İlahi hükümlere, hukukullah'a, toplumsal onay ve rızaya, adalet ve hakkaniyete dayanan bir siyasi düzen kurmak.**
- **Siyasi otoriteyi, siyasi düzeni, siyasi hâkimiyet ve bağımsızlığı sağlamak.**
- **Dini muhafaza, ihya ve inşa etmek.**
- İnananlar topluluğunu bir toplum ve ümmet olarak yapılandırarak, **birlik, dayanışma ve ittihadı sağlamak.**
- **İnsanların temel hak, özgürlük ve hukuklarını koruma altına almak.**
- **Zulmü engellemek ve adaleti sağlamak.**
- Diğer devletlerle ilişkileri ahdi zeminde tesis ederek ümmetin **milletlerarası menfaatlerini korumak**.
- **İç ve dış güvenliği tesis ederek** her türlü tehdit ve saldırıya karşı savunma gücünü yüksek tutmak, sınırları koruyup cihad etmek.
- Siyasi, ekonomik, sosyal düzeni ve istikrarı sağlayıp sürdürülebilir kılmak.
- Ümmetin maddi ve manevi kalkınması için gereken adımları atmak.

- İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu umumi hizmetleri deruhte etmek.
- Dinî, siyasî, sosyal liderliğin gerektirdiği adımları atmak, strateji ve politikaları uygulamak.
- **İ'lâ-yi Kelimetulah' yani Allah'ın kelimesini/tevhid ilkesini yüceltmek, fitne ve fesadı ortadan kaldırmaya çalışmak.**
- İdareciler-yargıçlar-valiler-komutanlar-muhasipler-öğretmenler gibi idari görevlendirmeler yaparak sistemin işleyişini sağlamak.
- Hadleri uygulamak, anlaşmazlıkları çözmek, arabuluculuk yapmak.
- Zekâtları toplamak, gelir-gider kalemlerini yönetmek, hazineyi güçlendirip adil dağıtımı sağlamak.
- Gerekli denetleme, düzenleme, geliştirme ve yenileme (ıslah ve tecdid) faaliyetlerini yürütmek.
- Dezavantajlı kesimlere, yoksullara, düşkünlere sahip çıkmak, sosyal adaleti ve dayanışmayı sağlamak.
- -Nimet-külfet dengesinin kurmak ve refahı geliştirmek.

Nebevi siyaset;

- şûrâ ve istişare ilkeleri ile katılımcılığı ve **ortak aklı** tesis eder,
- ehliyet, liyakat ve fazilet ilkeleriyle **emaneti** yönlendirir,
- hak, hürriyet ve adalet ilkeleriyle **eşitlik ve çoğulculuğu** sağlar,
- biat, sözleşme ve seçim ile **temsil ve katılımcılığı** gerçekleştirir,
- hukukun üstünlüğü ve hukuk devleti ilkeleriyle siyasi düzeni inşa eder.

Nebevî Siyasetten Çıkarım Örnekleri

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) yaşadığı dönemden ve kimi uygulamalarından bugüne nasıl çıkarımlarda bulunabiliriz diye baktığımızda birkaç örnek ortaya konulabilir.

Birincisi Hendek Savaşı sırasında savaş uzayınca ve bir yılgınlık oluşunca Hz. Peygamber (s.a.v.) karşıdaki bloğu dağıtmak için Gatafan kabilesiyle anlaşma yapmak istemiş, Medine'deki hurma hasadının üçte biri karşılığında savaştan çekilmelerini istemiştir. Onlar yarısı istemiş ve müzakere sürürken, Hz. Peygamber (s.a.v.) hurma konusuyla ilgili olan Evs ve Hazreç kabilesinin liderleriyle meseleyi istişare etmiş, ancak onlar böyle bir anlaşmayı doğru bulmadıklarını ifade etmişlerdir, anlaşma da netice de yapılmamıştır.

Anlaşma, Evs ve Hazrec kabilelerini de etkileyeceği için Resûlullah Efendimiz (s.a.v.) iki kabile reisinin fikrine başvurmuş, "Ey Allah'ın Resûlü, bunu sana Allah mı emretti? Yoksa bu senin bizim adımıza yaptığın bir şey mi" diye sormuşlardır. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) "Bunu sizin adınıza yapıyorum. Allah'a andolsun, eğer Arapların size saldırdığını, her tarafınızı kuşattığını ve bununla onların gücünü kırabileceğimizi bilmesiydim bunu yapmazdım" demesi üzerine ise Sa'd İbn Muaz şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Resûlü, bizler bu adamlarla birlikte Allah'ın (cc) yanında başka ilahlara tapıyorduk. Allah'a gerçekten ibadet etmiyor ve onu tanımıyorduk. O zaman bile onlar, misafir oldukları zaman ve satın aldıkları hariç, bir tek hurmamızı yiyemezlerdi. Şimdi ise Allah bize İslam'ı bahşetti, bizi hidayete ulaştırdı. Bizi seninle ve İslam'la güçlendirdi. Böyle olduğu halde onlara mallarımızı mı verelim? Allah bizimle onların

arasını buluncaya kadar onlara kılıçtan başka bir şey vermeyiz." Bu söylemler üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) anlaşmayı yapmamıştır.[36]

Sahabenin 'Allah'ın (cc) emri mi', 'bizim adımıza yaptığın bir şey mi' şeklindeki soruları savaştaki bu taktik kararların ve anlaşma hamlesinin dinî değil siyasî bir konu olarak anlaşıldığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) siyasi konulardaki en önemli hassasiyetlerinden bir tanesi herhangi bir uygulamaya gitmeden önce o uygulamadan etkilenecek olan veya uygulamaya katılacak olanların fikrine başvurmasıdır. Bu istişare ve biat bağlamında öne çıkan önemli bir hassasiyettir.

İkinci mesele biatla alakalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) Akabe'de Medine'den gelen bir grup insanla biatlaşmış ve buna göre biat eden insanlar diğer hususların yanında Peygamber Efendimizi de kendi canları gibi koruyacaklarına söz vermişlerdir. Ancak Bedir öncesi savaş ihtimali ortaya çıkınca Rasulullah (s.a.v.) yeniden onları toplayıp görüşlerine başvurmuş, desteklerini almıştır. Yani biat bir sözleşme muhtevasına sahiptir, yeni bir durum ortaya çıktığında biat edenlerin yeni duruma yönelik fikir ve desteklerini, yani güvenoylarını almak doğru olandır.

Rıdvan biatında da aynı şekil gerçekleşmiştir. Umre maksadıyla yola çıkan Müslümanlardan Allah Resulü (s.a.v.) savaş ihtimali ortaya çıkınca yeniden biat almıştır.

Aslında iman en bağlayıcı ve kapsamlı bağlılık türüdür. Ancak Mekke'de biatla ilgili rivayetler güçlü değilken, Akabe ve sonrasında Medine döneminde biatın öne çıktığı görülmektedir. İlk biatta iman ve amelle ilgili hususlar yani şirk koşmamak, zina etmemek, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak gibi meseleler de vardır. Oysa Allah Resulü'ne (s.a.v.) iman bağıyla bağlanan ve Müslüman olan insanlar bu gereklilikleri zaten kabul etmektedir. Bu noktada iman ile (sosyo-politik akit olarak kabul edilen) biat arasındaki ilişkiyi ilahiyatçıların farklı boyutlarıyla incelemesinde fayda vardır.

Siyasî Sorunlar

İslam tarihinde siyasi alana yönelik bir dizi tartışma konusu ortaya çıkmıştır. Bunları şu şekilde maddelemek mümkündür:

1. Halifenin ölene kadar yöneticilik yapması.
2. Sınırsız-süresiz olan bu görevin performans ölçütlerine göre ele alınmaması.
3. Kendisinden sonraki süreci bir şekilde yönetme çabası.
4. Kurumsallaşma yerine kişilere bağlılıktan kurtulamamak.
5. Yönetim şekil ve yöntemleriyle ilgili kurumsal tanımlamalardan kaçınmak.
6. Lideri azletme, değiştirme yöntemlerinin işler şekilde belirlenmemesi sebebiyle güç unsurunun belirleyici olması.
7. Muhalefet ve eleştiri sorunu.
8. Yargılama sorunu.
9. Denetim sorunu.
10. İçtihat kapısının kapatılması sorunu.
11. Kureyşlilik tartışması.

---

[36] Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul, İnsan Yayınları, çev: Nazife Şişman, 2005), s. 313.

Lider Özellikleri

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Nebevi liderliğinin bazı özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

- Yüce Yaratıcı'nın Risalet ve Nübüvvet göreviyle şereflendirdiği bir liderdir.
- Âlem-i gayb ile âlem-i şehadet arasında irtibat kurabilen bir liderdir.
- Allah'ın (cc) ilahi himayesine, lütuf ve ikramına, mucize ve desteğine mazhar olan liderdir.
- Yeni bir topluluk, toplum, ümmet, devlet meydana getiren *kurucu* bir liderdir.
- Dini kemâle, nübüvveti hatme erdiren liderdir.
- Kaos ve karışıklığı düzen ve istikrara kavuşturan *düzen kurucu* bir liderdir.
- Şirke dayalı cahiliye düzenini yıkarak tevhide dayalı Saadet Asrı'nı başlatan inkılapçı/*devrimci* bir liderdir.
- Hicretiyle yeni bir tarihi sayfa ve yeni bir çağ açan liderdir.
- Sahip olduğu güven ve yüksek kabulle toplumsal alışkanlıkları değiştirebilen *dönüştürücü* bir liderdir.
- Kavramları yeniden kodlayan, muhtevasını yeniden belirleyen bir liderdir.
- Yeni bir mücadele, hareket, dava oluşturan *aksiyoner* bir liderdir.
- Yeni bir yol, yön, istikamet, hedef belirleyen *istikamet verici* bir liderdir.
- Ümmetinin her hal ve hareketine örnek oluşturacak şekilde *Sünnet vaz eden* bir liderdir.
- Âlemlere rahmet olarak gönderilen bir liderdir.
- Hiçbir zorluğa karşı ümitsizliğe kapılmayan ve topluma *umut aşılayan* bir liderdir.
- Dünya ve ahiret saadetini hedefleyen, insanlara *kurtuluş kapısını açan* liderdir.
- Tam bir inanç ve teslimiyetle, tam bir tevekkül ve sabırla hareket eden *davasına adanmış* bir liderdir.
- Hedefe kilitlenen ve çevresel faktörlerin engellemelerinden *yılgınlığa kapılmayan* bir liderdir.
- Krizleri çıkmadan önleyen, hasbelkader çıkan krizleri de başarıyla yöneten bir liderdir.
- Hiç kimsenin kınamasına veya hiçbir dünyevi ödüle itibar etmeyerek görevine odaklanan bir liderdir.
- Zulmü ve haksızlığı hayatın her alanından dışlamaya çalışan *adil* bir liderdir.
- Halkın gönüllü bağlılığını, rıza ve sevgisini esas alan *sevgi dolu* bir liderdir.
- Günün her saatinde ve hayatın her anında ciddiyet ve vakarını koruyabilen, tüm uygulamalarında *tutarlı* bir liderdir.
- Edep, akıl, adalet, cesaret sahibi *güçlü* bir liderdir.
- Şefkat, rahmet, cömertlik, kerem sahibi *merhametli* bir liderdir.
- Bağışlayıcı, teskin edici, sürur verici bir liderdir.
- Ahde vefa gösteren, fedakâr ve cefakâr bir liderdir.
- Tevazu, hilm, yumuşak başlılık sahibi *halim* bir liderdir.
- Kararlılık, dirayet, metanet, azamet sahibi *izzetli* bir liderdir.
- Zekâ, basiret, feraset sahibi *ileri görüşlü* bir liderdir.
- Doğruluk, dürüstlük ve samimiyet sahibi *güvenilir* bir liderdir.
- Güler yüzlü, nüktedan, sempatik bir liderdir.

- Ağırbaşlı, vakur, ciddi bir liderdir.
- Temkinli, tedbirli, ihtiyatlı, sağduyu sahibi bir liderdir.
- Tüm çağlara, tüm insanlara hitap eden evrensel bir liderdir.
- Etkisi zamanları aşan bir bağlılık oluşturan zaman ötesi bir liderdir.
- Dünya hayatından sonrasına uzanan etkiye sahip iki cihan lideridir.

Allah Resulü'nün (s.a.v.) ortaya koyduğu örnekliği hayatın her alanında baş tacı etmek, doğru şekilde hayata geçirmek gerekir. Bu yüzden farklı disiplinlerde uzman hocalarımızın konuyu tüm boyutlarıyla ele alması yerinde olacaktır.

Allah (cc) bizleri, i'lâ-yi Kelimetullah'a, tevhîd-i İlahî'ye, ittihad-ı İslam'a, hakikat-ı imaniye ve Kur'aniyye'ye, din-i mübin-i İslam'a hizmetkâr eylesin; kendisine hayırlı kul, Habibine hayırlı ümmet eylesin.

Toplantımızın hayırlı geçmesini diliyor; hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum.

Kur’ân-ı Kerim’de Liderlik Meselesi

Yusuf Sevki Yavuz*

Liderlik açısından Kur’ân-ı Kerim incelendiği takdirde Allah’ın, yer kürede yarattığı andan itibaren insanların bir liderin yönetimi altında yaşamaları gerektiğini, ataları Hz. Âdem’i peygamberlikle görevlendirmesinden anlamak mümkündür. Nitekim bu husus meâlen şöyle beyan edilmiştir: “*Şüphesiz Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*”[1]. Bu ilâhî beyanda geçen “seçme” peygamber olarak seçmek anlamına gelir ki bütün peygamberlerin insanlara lider ve yönetici yapıldıkları ise meâlen şöyle belirtilmiştir: “*Onları (peygamberleri) bizim emrimizle doğru yolu gösteren önderler (liderler) yaptık ve kendilerine hayırlar işlemeyi, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik. Onlar sadece bize ibadet eden kimselerdi*”[2]. Âyetin metninde geçen “eimme” kelimesi önder anlamındaki “imâm” sözcüğünün çoğuludur, bilindiği gibi daha sonra telif edilen kelam literartüründe insanlara önderlik yapan ve onları yöneten devlet başkanı bu tabirle ifade edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de liderliği ifade etmek için kullanılan başka bazı kelimelerin daha bulunduğunu söylemek mümkündür, bunlar da mülk ve halife kavramlarıdır. Mülk iktidar anlamına gelir ki peygamberlere iktidar verildiği mülk kelimesiyle anlatılır ve Yusuf Aleyhisselâmın diliyle şöyle ifade edilir: “*Rabbim! Gerçekten bana iktidar ve hükümranlık (mülk) verdin ve bana sözleri yorumlamayı öğrettin*”[3]. Hz. Süleyman da Rabbinden kendisine iktidar vermesini şöyle niyaz etmiştir: “*Süleyman, “Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye nasip olmayacak bir hükümranlık (mülk) bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!” dedi*”[4]. Benzer şekilde Hz. Davud’a da güçlü bir hükümranlık ve iktidar verildiği belirtilirken mülk tabiri kullanılmıştır[5]. Lider anlamı yüklenebilecek diğer sözcük ise halife tabiridir. Nitekim Yüce Rabbimiz Hz. Davud hakkında mealen şöyle buyurmuştur: “*Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır*”[6]. Bu âyette Hz. Davud’un devlet başkanı yapıldığı, hak ve hukuka, adalete göre insanlar arasında hüküm vermesi gerektiği, halife olmaktan maksadın hakkı ve adaleti sağlamak olduğu bildirilmiştir[7]. Her ne kadar çağdaş bazı araştırmalarda aşırı yoruma dayanan sübjektif görüşler ileri sürülmüşse[8] de bütün bu ilâhî beyanlar, Hz. Muhammed’in gönderilmesinden önce peygamberlerin insanlara dînî ve dünyevî liderlik yapmakla görevlendirildiklerini söylememizi mümkün kılar.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi

1 Âl-i İmrân, 3/33.

2 Enbiyâ, 21/73; Ayrıca bk. Bakara, 2/124.

3 Yûsuf, 12/101.

4 Sâd, 38/35.

5 Sâd, 38/20.

6 Sâd, 38/26.

7 Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyyet-i Şer’iyyesi*, İstanbul 1969, s. 12.

8 İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünnî Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, İst. 2006, s.41-43.

Son peygamber Hz. Muhammed'le ilgili olan âyetler incelendiği takdirde bu beyanlarda, onun hem dînî hem de dünyevî bir lider olarak gönderildiğinin, ona ve devleti yönetenlere itaat edilmesi gerektiğinin açıkça ifade edildiği görülür. Nitekim bu husus meâlen şöyle belirtilmiştir: "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve devleti yönetenlere itaat ediniz. Herhangi bir meselede ihtilafa düştüğünüz takdirde o konuda Allah ve Peygamber'in buyruklarına kıyas ederek çözümleyin, eğer Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız*"[9]. Açıktır ki itaat emri zorunluluk (vücûb) ifade eder, itaat edilecek kişi yani yönetici olmadan itaat emri yerine getirilemez, öyle ise Müslümanların bir yönetici belirlemesi birinci derecede zorunlu bir yükümlülüktür. Mekkeli müşriklerin, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla aldığı ilâhî buyrukları çevresindeki insanlara tebliğ etmesini engellemeleri üzerine Medine'de (Yesrib) yaşayan bazı kişilerin Muhammed (569-632) aleyhisselamın davetine olumlu cevap vermelerinin ardından buyruklarını dinleyip itaat etmek üzere kendisine biat etmeleri onu kendilerine yönetici olarak kabul ettikleri anlamına gelir. Bu konuyu ashaptan Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654) şöyle anlatır: "Peygamber aleyhisselam bizi davet etti, biz buyruklarını dinlemek ve iyi-kötü günde, zor-kalay zamanlarda ona itaat etmek üzere biat ettik"[10]. Hz. Peygamber de bu bağlamda şöyle buyurmuş: "Bana itaat eden Allah'a itaat etmiştir, bana isyan eden Allah'a isyan etmiştir, benim tayin ettiğim yöneticiye itaat eden de bana itaat etmiştir, tayin ettiğim yöneticiye isyan eden ise bana isyan etmiştir"[11]; "Hepiniz çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz, insanları yöneten kişi onları gözetir ve yönettiklerinden sorumludur, evin erkeği hane halkını yönetir ve ondan sorumludur..."[12]; "İtaatten çıkan ve topluluktan ayrılan Câhiliyye ölümüyle ölmüştür"[13]. Bu hadisler Müslümanların bir yöneticisi bulunması ve ona itaat edilmesi gerektiğine dair açık hükümler içerir.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerim'de geçmiş peygamberler gibi Hz. Peygamber de toplumsal düzene dair hükümlerden oluşan ve İmam Mâtürîdî'ye göre, toplumsal değişim ve ihtiyaçlar çerçevesinde aklî içtihatların ışığında geliştirilmesi gereken[14] bir şeriatı uygulamakla görevlendirildiği açıkça beyan edilmiştir: "*Sonra sana, yönetim işinde tabi olacağın bir şeriat belirledik, ona uy, doğru hükümleri bilmeyenlerin arzularına uyma*"[15]. Değişik âyetlerde bu hükümlerin nasıl uygulanacağı ve nelerden ibaret olduğu da açıklanmıştır. Bunların ilki Hz. Peygamber'in, gönüllerine hitap ederek işleri Müslümanlara danışması ve yönetim işini ortak akılla yürütmesidir: "*Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile.* ***İş konusunda onlarla müşavere et.*** *Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever*"[16]; "*Bu mükâfât... Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar;* ***işleri, aralarında danışma (şûrâ) ile***

---

[9] Nisâ, 4/59.

[10] Buhârî, nr. 7202.

[11] Buhârî, nr. 7137.

[12] Buhârî, nr. 5200; Müslim, nr. 1829.

[13] Müslim, nr. 1848.

[14] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2006, VI, 392; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdî'nin Sünnet Anlayışı", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed: Sıddık Korkmaz, Fecr Yayınları, Ankara 2019, s.171-174.

[15] Câsiye, 45/18.

[16] Âl-i İmrân, 3/159; Seyyid Bey, a.g.e., s.32-33.

***olanlar**, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcayanlar, bir saldırıya uğradıkları zaman, aralarında yardımlaşanlar içindir"*[17]. Bu âyetlerde, Hz. Peygamber'in örnekliğinde Müslüman yöneticilere yönetim usulü öğretilmekte ve bunu da bir tür danışma meclisi oluşturarak yapmaları istenmektedir.

Müslümanların Allah'ın dinini reddeden kâfirlerle savaşa girişmelerini konu edinen âyette de aslında Müslümanların, savaşta galip gelecek güçlü bir devlete ve dolayısıyla onu başarıyla yöneten bir lidere sahip olmaları emredilmektedir ki hem Hz. Peygamber hem de ashap devlet kurarak bu ilâhî buyruğu yerine getirmişlerdir: "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram kabul etmeyen ve hak din olan İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçük düşerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın"*[18]. Zira güçlü bir devlet ve onu yöneten dirayetli Müslüman bir lideri olmadan söz konusu ilâhî hükümleri uygulamak[19], kısaca Allah'ın buyruklarını yerine getirmek ve Müslümanlara karşı savaş açan düşmanlarla savaşıp[20] gerekli antlaşmaları yapmak[21] mümkün değildir. Yalnızca böyle bir yapılanma sayesinde Müslümanca yaşamak ve özgür bir dünya oluşturmak imkân dâhiline girer. Müslüman bir devlet başkanı tarafından yönetilen güçlü bir devlet kurulduğu takdirde müslüman toplumlarda sosyal ve hukuksal düzene dair şu ilâhî buyrukları hayata geçirmek mümkün olur: Adam öldürmek[22], zina etmek[23], namuslu kadınlara iftira etmek[24] gibi yasakları ihlal edenleri cezalandırmak; namaz kılmak[25], oruç tutmak[26], zekât vermek[27], hacca gitmek, kurban kesmek gibi farz ibadetleri yerine getirmek, özgür bir ortamda iyilikleri emredip kötülükleri yasaklamak[28] ve İslam daveti yapabilmek[29]; toplumda adaleti tesis edip[30] düşkünleri ve zayıfları güçlülerin zulmünden korumak[31], dinde aşırı gitmeyi ve dolayısıyla aslî şeklinin bozulmasını önlemek[32].

En son belirttiğimiz **dinin aslî şeklinin korunması meselesi**nin, Müslümanların ilahî emaneti yeni nesillere bozulmadan intikal ettirme sorumluluğu itibariyle taşıdığı önemin altını çizmek gerekir. Zira bilindiği gibi tarihi süreçte dinin yozlaşması sonunda insanlara yeni peygamberler gönderilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bilgilerden öğrendiğimiz üzere Hz. Muhammed son peygamberdir ve onunla peygamberlik kapısı kapanmıştır. Bu nedenle de dinin yozlaşmasını önlemek Müslümanların üzerine

---

17 Şûrâ, 42/38.
18 Tevbe, 9/29.
19 Mâide, 5/48-49.
20 Saf, 61/4; Tahrîm, 66/9; Tevbe, 9/23, 36, 73; Enfâl, 8/39.
21 Tevbe, 9/4.
22 İsrâ, 17/33; Bakara, 2/178-179.
23 İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2.
24 Nûr, 24/4.
25 Bakara, 2/23; En'âm, 6/72; Nûr, 24/56.
26 Bakara, 2/183.
27 Tevbe, 9/60; Mu'minûn, 23/4.
28 Âl-i İmrân, 3/104.
29 Nahl, 16/25.
30 Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8; Nahl, 16/90.
31 En'âm, 6/152.
32 Mâide, 5/87.

yüklenmiş bir ilâhî emanet ve yükümlülüktür. Buna yönelik tedbirleri tek başlarına Müslüman bireylerin hayata geçirebilmeleri imkânsızdır, bunu ancak güçlü bir devlet otoritesi sağlayabilir ki dinler arası etkileşim yoluyla oluşan kültür farklılıkları, tarih boyunca dinde yozlaşmanın önüne geçilemediğini göstermektedir. Bu itibarla Müslüman bir devlet din için büyük bir gerekliliktir.

Hz. Peygamber'in âhirete irtihal etmesinin hemen ardından defin işlemi gerçekleşmeden önce Hz. Ebû Bekir'in, ashabın ileri gelenleriyle birlikte Benî Saîde sakîfesinde toplanıp Hz. Peygamber'in yerine devlet başkanını belirleme faaliyetine girişmeleri ve bir dizi müzakerelerden sonra bunu karara bağlamaları[33], Hz. Peygamber'in inşa edip tahkim ettiği Müslüman devletini devam ettirmenin farz olduğuna dair reel bir delil kabul edilebilir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in kendisinden Hz. Ali ve evladının devlet başkanı olmasını vasiyet ettiğine dair Şiiler uydurma rivayetlere dayanarak Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini iddia etmişlerse[34] de canlarını ve mallarını Resulallah yolunda feda eden ashabın Hz. Ali'yi değil de Hz. Ebû Bekir'i devlet başkanı olarak belirlemeleri bu iddiaların asılsızlığını ortaya koyan somut bir delildir. Kuşku yok ki Kureyş kabilesinden olan Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanı olarak seçilmesi devlet başkanlarının Kureyş'ten olmasını gerekli kılmaz. Zira bu yaklaşım Hz. Peygambere nispet edilen şu hadisle de çelişir: "Ey insanlar! Allah'tan korkun, başınıza Habeşli cılız bir delikanlı yönetici tayin edilse bile, aranızda Allah'ın Kitabı'nı uyguladıkça onu dinleyin ve itaat edin"[35]. Bu hadiste soyun ve ırkın liderlik için gerekli bir şart olmadığına açıkça vurgu yapılmıştır. Bu hadise uygun düşen, bir başka delil de ikinci halife Hz. Ömer'in şu sözleridir: "Mevla Salim sağ olsaydı benden sonra halife olması için onu size aday göstermekte tereddüt göstermezdim"[36]; "Muaz b. Cebel hayatta olsaydı muhakkak onu yöneticiniz olarak belirlerdim"[37]. Şayet devlet başkanının Kureş'ten olması şart olsaydı Hz. Ömer gibi âlim bir sahâbinin bu sözleri söylemesi mümkün olmazdı. Bilindiği gibi söz konusu iki isim de Kureyş'ten değildir. İslam dininde asabiyetin, yani ırkçılığın yasaklanması ve İslam'ın küresel bir din olması, Hz. Ömer'in bu sözlerini teyit etmektedir. Ayrıca halifenin Kureyş'ten olması reel açıdan da uygulanması mümkün olmayan problemler içerir. Nitekim tarihi tecrübe bunun açık bir kanıtı olarak sunulabilir.

Hz. Ebû Bekir'e "Halîfetü Resülillah", "Halîfetü'n-Nebî"[38] gibi unvanların verilmesinin ardından Müslüman devlet başkanlarına halife adı verilmiş, bazan da "Emîru'l-mü'minîn" denilmiş, ancak tarihi süreçte bu unvanlar değişiklik arz etmiştir; söz gelimi Abbasilerde Halifetüllah, Büveyhilerde Melik, Selçuklularda ve Osmanlılarda Sultan unvanları kullanılmıştır, Hariciler ve Şiiler ise İmam tabirini tercih etmişlerdir[39]. Bilindiği gibi Hz. Peygamber ilk devlet başkanı olmakla birlikte iki görev yapmaktaydı.

---

33 Buhârî, nr. 3667; Ömer Lütfi, *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilâfet*, Selanik 1330, s. 12-14, 56.

34 İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât*, Medine 1966, II, 150; Canikli, a.g.e., s. 49.

35 Ahmed b. Hanbel, nr. 27268; Tirmizî, nr. 1706; Nesaî, nr. 4192; İbn Mâce, nr. 2861; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 293.

36 Câhız, *er-Risâletü'l-Abbâsiyye*, *Resâilü'l-Câhız* içinde, Beyrut 1987, s. 141.

37 Abdülaziz Çaviş, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye*, İstanbul 1334, s. 3.

38 Ahmed b. Hanbel, nr. 19721; Ebû Davud, nr. 1371; Canikli, a.g.e., s. 22-23.

39 Osman Aydınlı, *Mutezilede İmamet ve Siyaset*, Ankara 2017, s. 26-31, 141.

İlki, vahiylerle gelen ilâhî buyrukları ve hükümleri insanlara tebliğ etmek, ikincisi ise bu buyrukları devlet eliyle hayata geçirmek. Vefatıyla birlikte peygamberlik nihayete ermiş, ikinci görevi olan devlet başkanlığını ise ashap üstlenip devam ettirmiştir ki bu görev hilafet diye isimlendirilmiştir. Dolayısıyla hilâfet, Müslümanların ülkesinde şer'î hükümlerin uygulanıp Müslümanların adaletle yönetilmesi ve İslam davetinin dünyanın her bölgesine ulaştırılması görevi olarak tanımlanmıştır[40] ki ashap ve tabiin döneminden itibaren Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar yapılan geniş çaplı fetihler ilk Müslümanların hilafet anlayışlarının bir neticesi olsa gerektir. Hatırlanacağı üzere çok güçlü bir işlev görmemekle birlikte asırlarca devam eden hilafet, Osmanlıların son zamanlarında devlet başkanlığından ayrılıp yalnızca dini liderliğe dönüştürülmüş ve çok kısa bir süre sonra da Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte yürürlükten kaldırılmıştır. Günümüzde vatandaşlarının çoğunluğu Müslüman olan farklı devletlerin arasında dini ve siyasi bir birlik mevcut değildir.

İslam ilimlerinin teşekkül etmesinden sonra Müslüman âlimler liderlik konusunu imamet veya hilafet başlığı altında teorik çerçevede incelemişlerdir. İlk tartışma devlet başkanlığını belirleme yetkisinin kime ait olduğuna dairdir. İmâmiyye Şiası'na mensup âlimlere göre devlet başkanını belirleme işi insanlara bırakılacak ikincil/tâlî meselelerden değildir, aksine dinin esasına ait olup itikadî esaslara dâhildir ve hem dînî hem de siyasi liderliktir. Bu nedenle de belirlenmesi insanlara bırakılmamış, Allah tarafından nasla tayin edilmiştir. Müslümanların lideri, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali ve evladıdır, Hz. Peygamber de bunu insanlara tebliğ etmiştir[41]. Müslümanların azınlığını teşkil eden ve ilk üç halifeyi meşru kabul etmeyen Şia mensubu âlimler, bu iddiayı kanıtlamak için bazı âyetleri[42] ilgisiz bir şekilde aşırı ve sübjektif yorumlara tabi tutmuş; iddialarına dair bazı hadis rivayetlerini delil olarak getirmiştir: "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"[43], "Size tutunduğunuz sürece asla sapmayacağınız iki şey bıraktım: Allah'ın Kitab'ı ve Ehl-i Beytim"[44]. İsnat ve metin açısından problemli olan bu tür rivayetlere dayanarak Müslümanların liderliğini bir soya veya millete tahsis etmek, imamların günah işlemekten korunduklarını söylemek ve Allah'tan bilgi aldıklarına inanmak Müslüman çoğunluk tarafından isabetli bulunmamıştır. Hz. Ali'nin hilafete en layık aday olduğunu savunan Zeydiyye mensupları dahi bu Şii iddiaları reddetmiştir[45]. İsmailiyye âlimleri de imamın Ehl-i beyte mensup İsmail b. Cafer yoluyla devam etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir[46]. Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet ve Mûtezile âlimleri ise ashabın farklı şekillerde belirledikleri ilk dört halifenin hilafetini geçerli bulmuş ve Müslüman liderlerinin seçim ve içtihatla belirleneceğini kabul etmiş, ashabın yaptığı uygulamaları naslara uygun görmüş, halifeyi belirleme işinin itikadî değil siyasî ve dolayısıyla şer'î /fer'î bir mesele olduğuna hükmetmişlerdir. Sünnîlerin imamet ve hilafet konusunu kelam

---

40 Mehmet Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşîliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, s. 156; Canikli , a.g.e., s. 35.

41 Osman Aydınlı, a.ge., s. 216.

42 Ahzâb, 33/33.

43 Tirmizî, nr. 3713.

44 Tirmizî, nr. 3786.

45 Osman Aydınlı, a.g.e., s.41-43; H. Kennedy, *Hilafet*, s. 162-163.

46 Hugh Kennedy, *Hilafet*, çev. M. Murtaza Özeren, İstanbul 2019, s. 167-169.

ve usûlüddin kitaplarında ele almaları ise Şia’nın meseleyi itikadî alana taşımalarından kaynaklanmıştır.

Müslümanları yönetecek halifenin veya devlet başkanının gerekliliği meselesinde -küçük istisnalar hariç- âlimlerin büyük bir çoğunluğu ittifak etmiş, bunu hem aklen hem de dinen/şer’an gerekli görenler bulunduğu gibi sadece şer’an veya sadece aklen gerekli görenler de vardır, ancak çoğunluk devlet başkanlığının aklen ve dinen gerekli olduğu görüşündedir.

Mûtezile mezhebine mensup âlimler, devlet başkanının gerekli olduğunda Ehl-i Sünnet âlimleriyle müttefiktir. Kur’ân-ı Kerim’de ve Sahih Sünnet’te belirli bir kişinin veya ailenin adı zikredilmediğinden Müslümanlar, yöneticilerini içtihatla belirler, tıpkı ilk halifelerin yaptıkları gibi. Sadece bazı Hariciler ile Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Müslümanların bir yöneticiye ihtiyaç duymayacaklarını söylemiştir, ancak bu kabul görmemiştir. Mûtezile’den Hz. Ali ‘nin hilafete daha layık olduğunu söyleyen âlimler de mevcuttur. Nazzam (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi mezhebin önde gelen âlimlerine göre şer’î hükümleri uygulamak, suç işleyenleri cezalandırmak, toplumsal ve hukuksal düzeni sağlamak için hilafet/imamet gereklidir. Müslümanlar veya onları temsil eden seçkinler aklı yetkin, cesur, bilgili, adaletli ve erdemli bir kişiyi halife olarak tayin eder[47].

Ehl-i Sünnet âlimlerinin imamet ve hilafet konusundaki görüşleri benzer olmakla birlikte devlet başkanının şer’an mı yoksa aklen mi gerekli olduğu meselesinde Eş’ariyye âlimleri ile Mâtürîdiyye âlimleri arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eş’ariyye ve aralarında yakın ilişki bulunan Selefiyye âlimleri genellikle hilâfeti şer’an gerekli görmüşlerdir[48]. Nitekim Eş’arî (ö. 324/936) Müslümanların yakın bir zamanda şiddetli güç sahibi bir topluluğa karşı savaşa davet edileceklerini beyan eden bazı âyetleri[49] hilafetin gerekliliğine ait delil olarak kabul eder. Eş’ariyye’nin ikinci kurucularından biri olarak kabul edilen Bâkıllânî (ö. 403/1013) Müslümanların halife tayin etmeleri gerektiği görüşündedir. Ona göre bunun dînî delili ashabın uygulamasıdır, zira ashap Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra halife belirleme işine girişmiş ve Hz. Ebû Bekir’i halife olarak belirlemiştir[50].

Eş’ariyye’nin önde gelen âlimlerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) devlet başkanı tayin etmenin aklen değil, şer’an Müslümanlara gerekli olduğunu savunmuştur. Ona göre devlet başkanı tayin etmek toplumsal yararları elde etmek ve zararlardan kurtulmak için aklen gereklidir. Fakat devlet başkanı tayin etmenin Müslümanlara şer’an farz olduğu kesin delille sabittir. Şöyle ki: Din işlerini düzenli bir şekilde yürütmek, şeriatın sahibi olan Hz. Peygamber tarafından kesinlikle amaç edinilmiştir, bu tartışmasız kabul edilmesi gereken bir önermedir. Bir diğer önerme de şudur: Din işlerinin düzenli yürütülmesi ancak itaat edilen bir devlet başkanı sayesinde gerçekleşir. Bu iki önermeden çıkan sonuç şudur: Devlet başkanı tayin etmek gereklidir. Zira din işlerini düzenli yürütmek dünyevi olan toplumsal düzenin sağlanmasına bağlıdır, toplumsal düzen ise yalnızca toplumu yöneten bir başkan sayesinde mümkün olur. Her şeyden

---

47 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 38-41, XX/II, 161; Osman Aydınlı, a.g.e., 47-49, 72-77, 177-178, 271-272.

48 Rıdvan Özdinç, *İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelamında İmâmet ve Hilâfet Meselesi*, İstanbul 2018, s. 87, 93.

49 Feth, 43/16; Rıdvan Özdinç, a.g.e., s. 61.

50 Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i’tikadüh*, Kahire 1963, s. 62-65.

önce din işlerini düzenlemek dine dair bilgilerle ve onları itaat ve ibadete dönüştürmekle gerçekleşir, bunun için de her şeyden önce güvenlik, beden sağlığı, mesken, giyecek, yiyecek, gıda temini gibi zaruri ihtiyaçların giderilmesi kaçınılmazdır. Bütün bunları devleti idare eden bir yönetici olmadan yapmak imkânsızdır. Şu hâlde din işlerinin düzenli olarak yürütülmesi devlet başkanının varlığını zorunlu kılar, devlet ve onu yöneten bir yönetici yoksa toplumda düzen ve dirlik olmaz. Bundan dolayı Müslümanlar arasında "din ve devlet başkanı ikiz kardeştir; din toplum binasının temelidir, sultan ise onun koruyucusudur, temeli olmayan bina yıkılır, koruyucusu olmayan da zayi olur" tarzında özdeyişler oluşmuştur. Böylece ortaya çıkmıştır ki dünyevî düzeni sağlamak için sultan, yani devlet başkanı zaruridir, din işlerini düzenle yürütmek dünyevî düzenin sağlanmasına bağlı olduğuna göre din işleri için devlet başkanı tayin etmek zorunludur, aksi takdirde şeriatı hayata geçirmek imkânsızlaşır[51]. Gazzâlî her ne kadar devlet başkanının aklen değil şer'an gerekli olduğunu söylemişse de bu tezini salt aklî önermelerle kanıtlamak durumunda kalmıştır. Çünkü beşerî toplumsal yapı insanların bir yönetici tarafından yönetilen bir devlet içinde yaşamalarını zorunlu kılmaktadır. Gazzâlî'nin hocası olan Cüveynî (ö. 478/1085) halifenin seçimle belirleneceğini, ancak seçilmiş bir halifenin de kendisinden sonraki halifeyi seçebileceğini söyler. Halifenin Kureyş'ten olmasını gerekli görmez ve bu konudaki hadis rivayetini zayıf görür. Ona göre halife Müslüman toplumun mutabakatına bağlı kalarak onları yöneten güçlü bir liderdir, şeriatın sürdürülmesini ve dünyevî işlerin yürütülmesini sağlayan bir otoritedir, âlimlere danışır ve fakat son kararı kendisi verir[52]. Eş'arî âlimlerden Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) halifenin taşıması gereken şartları kendi zamanına göre şöyle belirler: Şer'î hükümlerde içtihat etmek, savaş idare edebilecek bir basireti bulunup orduyu sevk ve idare edebilmek, hükümleri uygulayabilecek bir güce sahip olmak, adaletli olmak ve zalimlere karşı mazlumları koruyabilmek, takva sahibi olmak, itaat etmekten çıkanı cezalandırabilmek, erkek olmak. Âmidî, halifenin Kureyş'ten olması ve büyük günah işlememesi meselesinde âlimler arasında ihtilafın bulunduğunu da kaydeder.[53]

Mâtürîdiyye âlimleri de devlet başkanı tayin etmenin itikadî değil fıkhî mesele olduğunu belirtmişler, ayrıca onun aklen gerekli olduğunu kabul etmişler ve bu görüşlerini dînî delillerle de teyit edip bu konuda sahabe icmâını görüşlerine dayanak göstermişlerdir[54]. İmam Mâtürîdî Müslümanları yönetecek olan liderin bilgili, basiret sahibi ve adaletle hükmedecek nitelikleri taşıması gerektiğini vurgular; yönetici tayin edilen kişiye de Müslümanların mutlaka itaat etmeleri gerektiğini belirtirken şu hadis rivayetlerini delil getirir: "Size cılız Habeşli bir yönetici tayin edilse bile aranızda Allah'ın Kitabı'na göre hüküm verdikçe onu dinleyiz ve itaat ediniz" ; "Müslüman bireye düşen görev, yöneticiden gelen hoşlandığı ve hoşlanmadığı bütün emirleri

---

51 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî, Beyrut 1433/2012, s. 291-293.

52 H. Kennedy, *Hilafet*, s. 152.

53 Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif, el-Meclisü'l-a'lâ, s. 363-377; Ömer Lütfi, a.g.e., s. 64-65.

54 Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2011, s.57; Rükneddin es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, nşr. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul 1429/2008, s. 110; Osman Aydınlı, a.g.e., s.43-44.

dinleyip itaat emesidir"[55]. "Yöneticilerinize itaat ediniz"[56] mealindeki âyeti açıklarken de "*eğer bir konuda ihtilafa düşerseniz onu Allah'ın ve Peygamber'in buyruklarına kıyas ediniz*" hükmüne dikkat çekerek Şia'nın imamet anlayışını reddetmiştir[57]. Mâtürîdî'nin görüşlerini yorumlayan Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/115) ise Müslümanların, kendilerini yönetecek bir halife tayin etmeleri gerektiğine dair şu hadis rivayetini delil getirir: "Bir devlet başkanı olmaksızın ölen kişi Cahiliyye ölümüyle ölmüştür"[58]. Mâtürîdiyye âlimleri, devlet başkanını belirlemekte ilk dört halifenin göreve getiriliş şekillerinin her birini meşru kabul eder. Devlet başkanı tayin edilecek kişinin içtihat edebilecek seviyede bilgili, akıllı olmasının yanı sıra Kureyş'ten olmasını da şart koşmuşlarsa da bunun şart olmadığını savunanlar da vardır. Halifeyi Müslüman toplumun seçkinleri belirler, ancak toplumun da biat edip onu benimsemesi gerekir. Mâtürîdîlere göre halifenin takva sahibi olması gerekmekle birlikte ilâhî buyruklara tam uymayan ve Müslüman olmak şartıyla devlet yönetimini biat almadan ele geçiren fâsık bir kişinin hilafeti geçerlidir[59]. Mâtürîdîler hilafetin zaruri oluşunu dinin korunması, şeriatın uygulanması, dünyevî ihtiyaçların karşılanması, adaletin temin edilmesi, düşmanlarla savaşılması, hukuksal işlemlerin yürütülmesi gibi dînî, siyasî ve hukukî sorunların çözülmesi gerekçelerine dayandırır.

Bütün kelamcılar adı ister halife isterse imam olsun Müslümanları yöneten devlet başkanının dini korumakla ve şeriatı uygulamakla görevli bulunduğunda ittifak etmişlerdir. Buna mukabil son dönem Osmanlı âlimlerinden olan ve cumhuriyet devrinin ilk adalet bakanı tayin edilen Seyyid Bey (ö. 1873-1925) imamet ve hilafetin dînî fonksiyonu bulunmadığını ileri sürmüştür. Ona göre imam, kendisine uyulacak ve yolundan gidilecek önder demektir, bu nedenle kutsal bir anlam içermez. Hilafetten maksat da adil bir hükümet kurmak ve insanları yönetmektir. Şayet kutsal bir anlamı olsaydı Hz. Peygamber halifeyi belirler ve onun görevleriyle ilgili açıklamalar yapardı. Oysa vefat etmeden önce böyle bir belirlemede bulunmamış, yöneticilerini belirlemeyi ashaba bırakmış, onlar da bir dizi tartışmadan sonra Hz. Ebû Bekir'e biat etmişlerdir. Bu da halifeyi belirlemenin bir şekli bulunmadığını gösterir. Kur'an'da sadece hükümet etme keyfiyetine dair iki esas belirtilmiştir, bunlar adaletle hükmetmek ve Müslümanlara danışmaktan ibarettir. Nitekim Hz. Hz. Davud'un halife yapılmasının bundan başka bir anlamı bulunmamaktadır. Hz. İbrahim'in soyundan gelen zalimlere liderlik verilmeyeceğinin belirtilmesi[60] de adalete yapılan bir vurgudur. Dolayısıyla devleti yöneten ve itaat edilmesi gereken bir cumhurbaşkanı ve yasaları çıkaran meclis dışında halife diye bir lidere ihtiyaç yoktur[61]. Seyyid Bey'in yaptığı bu yorumların, özellikle devlet başkanının dini koruma ve Müslümanlara dinî liderlik yapma görevinin bulunmadığını ima etmesi, geçmiş müslüman âlimlerin naslardan anladıklarıyla örtüşmediği gibi Kur'an ve hadisleri bağlamından koparıp sübjektif bir yoruma tabi tutmanın ötesinde bir anlam taşımadığını belirtmemiz gerkir.

---

55 Mâtürîdî, a.g.e., III, 293; Buhârî, nr. 7144.
56 Nisâ, 4/59.
57 Mâtürîdî, a.g.e., III, 294.
58 Ahmed b. Hanbel, nr. 16876; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 432.
59 Ömer Lütfi, a.g.e., s. 70-71.
60 Bakara, 2/124.
61 Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyyet-i Şer'iyyesi*, s. 12-33.

Sonuç

İnsanın toplum içinde yaşayan sosyal bir varlık olduğu ve çeşitli arzularını gerçekleştirmek için kötülük yapan, hatta arzularına engel olanları öldürmekten çekinmeyen bir yapıya sahip bulunduğu tecrübenin yanı sıra vahiylerde de dikkat çekilen bir gerçektir[62]. Bu apaçık hakikati dikkate alarak Müslümanlar için insanın yaratılışından gelen bu olumsuzluklarının önüne geçen, bireysel ve toplumsal ilişkileri düzenleyen adil hukuk ilkelerinin düzenlenmesine, bunları hayata geçirecek bir devlet yapılanmasına ve nihayet bu devleti yönetecek erdemli bir Müslüman yöneticiye ihtiyaç bulunduğu izahtan varestedir. İnsanlık tarihi, ilkel kabilelerde bile bu yapının kurulduğuna dair bilgileri bize öğretmektedir. Allah'ın peygamberleri aracılığıyla gönderdiği din de insanın hayata gelişine ve var oluşuna dair bir inanç sistemi olmasının yanı sıra aynı zamanda insanların iyilik yapmalarını, kötülükten kaçınmalarını ve kötülüklerin engellenmesini emreden bir öğretidir. Din açısından liderlik meselesini bu çerçevede değerlendirmek büyük bir önem arz eder. Bu nedenledir ki Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin insanlara önder olarak gönderildiği beyan edilmiş, onlara hukuk ilkeleri öğretildiği ve kurdukları devlete liderlik (halife/imam) yaparak bu ilkeleri uygulamaları gerektiği ifade edilmiştir. Kendisinden önceki peygamberler gibi son peygamber Hz. Muhammed de bunun açık bir örneğidir, O hem peygamberdir hem de vahiylerle belirlenen şeriata tabi olması kendisine emredilen bir devlet başkanıdır.

Âhirete göçmesinden sonra ashabı da O'nun yolunu izlemiş, vefatının hemen ardından yerine Hz. Ebû Bekir aday gösterilerek bir tür seçimle devlet başkanı tayin edilmiş, seçim şekilleri farklı da olsa vefatının ardından diğer halifelerle bu görev devam ettirilmiştir. İş başına gelen halifeler, verilen isimden de anlaşılacağı üze Hz. Peygamber'in halefi olmakla birlikte devleti şeriata göre yönetmek dışında din kuralları vaz eden bir konuma sahip değillerdir, aksine beliren siyasal ve sosyal durumlara göre karar veren siyasi liderlerdir. İslam tarihinin başlangıcında Müslümanların tek bir devleti ve halifesi varken İslam dininin geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte farklı bölgelerde kurulan yeni Müslüman devletler farklı liderler tarafından yönetilmiş, hilafet Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Büveyhiler, Memlüklular eliyle devam etmiş, Sultan Yavuz Selim hilafeti Osmanlılara intikal ettirmiş, Osmanlı devletinin yıkılmasının ardından kurulan Cumhuriyetin ilanıyla yürürlükten kaldırılmış, halkı Müslüman olan diğer devletleri yönetenler de halife adını kullanmamışlardır. Zira XX. Yüzyılda kurulan ve halkı Müslüman olan devletler, dini kuralları devletin hukuk sisteminin dışına çıkartmış ve laiklik ilkesini benimsemiştir. Bu önemli değişim, Müslüman toplumlarda siyasi liderlerin aynı zamanda dîni liderlik yapma konumlarını yok etmiş, bunun tabii bir sonucu olarak da -Türkiye örneğinde görüldüğü gibi- dînî liderlikler gayr-ı resmi bir şekilde filen tarikatlara ve cemaatlere intikal etmiş, bu da Müslümanların itikadî-siyasi birliğini ve ekonomik güçlerini kaybetmelerine yol açmış, bu ortamda oluşan farklı inanç ve kültürler Müslümanlar arasında tekfire kadar varan çatışmalara sebep olmuştur. Her ne kadar Üniversitelerin İlahiyat fakültelerinde dînî bilgiler yetersiz de olsa akademik seviyede yeniden üretilmesine rağmen mevcut dînî

[62] Bakara, 2/30.

liderlikler, bu bilgilerin benimsenmesini engellemekte ve dolayısıyla sağlıklı bir dinî hayatın oluşmasına imkân vermemektedir. Nitekim gençlerin büyük bir bölümü arasında küresel bir boyutta yayılan seküler hayat tarzı yaygınlık kazanmakta ve Müslümanca hayat tarzı giderek zayıflamaktadır. Elbette ki siyasî ve sosyal gerçekliğin, bütün Müslümanları tek çatı altında toplamaya ve tek halifenin liderliğinde bir devlet olmaya imkân vermemektedir, tarihte gerçekleşmediği gibi günümüzde de bunun gerçekleşmeyeceği hususu açıktır. Ancak Müslümanların devlet başkanı sadece siyasî bir lider değil, aynı zamanda Müslümanların sağlıklı bir dinî hayata sahip olmalarını sağlamakla yükümlü bir dinî lider olduğunu dinen kabul etmek mecburiyeti vardır. Kur'an, Sahih Sünnet ve tarihi tecrübe bunun açık kanıtlarıdır. Şu hâlde Müslüman halkları yöneten devlet başkanları bu sorumluluklarını yerine getirmek için iş birliği yapmaları ve öncelikle sağlıklı bir dini hayatı mümkün kılacak doğru dînî bilgilerin üretilmesini sağlayan akademik bir yapılanmayı tesis etmeleri, üretilen bilgilerin istisnasız bütün Müslüman öğrencilere öğretilmesi günümüz Müslüman toplumlarının liderlik meselesinde başta gelen problemini oluşturur. Ülkemizde Din öğretimini sadece din görevliliği yapacak nesillere öğretip gençlerin büyük çoğunluğunu bundan mahrum etmek tevhid-i tedrisata aykırı olduğu gibi böyle bir tutum, dinî sorumluğu yerine getirmemenin ötesinde toplumu çatışmaya sürükleyecek ve milli gücün zayıflamasına sebep olacak yanlış bir tercih olarak önümüzde durmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik

Adem Apak*

Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) peygamberlik misyonu ferdî ve manevî hayat kadar maddî ve içtimaî hayatın da mükemmellik ölçüsünü ortaya koymayı ve insanlığa her iki alanda kılavuzluk yapmayı hedefler. Hz. Muhammed (s.a.v.), bir Elçi olarak insanları Allah'ın davetine çağırmak, manevî anlamda onları olgunlaştırmakla birlikte, devlet adamı niteliğiyle de yönetim sanatının en ince örneklerini göstermiş, bu anlamda da gelecekteki devlet adamlarına siyasî öncülük yapmıştır. Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Mekke döneminde daha ziyade nübüvvet yönü ön planda iken, buna karşılık Medine döneminde nübüvvet ile iktidar, yani siyaset birlikte işlev görmüştür. Başka bir ifadeyle Allah Rasûlü (s.a.v.), Medine'de risâletini siyaset (devlet) destekli olarak gerçekleştirmiş, dinî sorumluluk ile siyasî iradeyi birleştirmiştir. Dolayısıyla Medine döneminde Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) siyasî kişiliği, devlet adamlığı yönü, ayrıca bununla birlikte anılması gereken askerî şahsiyeti daha görünür hale gelmiştir. Bundan dolayı Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) risâlet hayatı ve faaliyetlerinin incelenmesinde mutlaka onun yöneticilik kişiliğinin de dikkate alınması gerekir.

Allah Rasûlü (s.a.v.) esas itibariyle maddî-dünyevî bir iktidar hedefinde olmamıştır. Bu da hemşehrilerinin kendi putlarına dil uzatmama koşuluyla ona Mekke riyasetini teklifi götürdüklerinde, O'nun: "Güneşi sağ elime ve ayı da sol elime verseniz, yine de davamdan vazgeçmem!" ifadesinden açıkça anlaşılır.[1] Dolayısıyla Hz. Muhammed (s.a.v.) risâletin Mekke döneminde bir siyasî organizasyon (devlet) oluşturmaktan ziyade kendine inananları örgütlendirmeye odaklanmış görünmektedir. Zira devlet onun gözünde bir amaç değil, ancak dinin yayılması adına sadece bir araçtan ibaretti. Ancak Medine dönemindeki şartlar ve daha önce Mekke döneminde karşı karşıya kaldığı problemler devleti zorunlu kıldığı için hicretten sonra Medine'de bir devlet oluşumuna gidilmiştir. Aslında devletin ilk adımları daha Medine'ye hicret gerçekleştirilmeden Akabe Biatların'da (özellikle de ikincisinde) atılmıştır. Yapılan görüşmeler sonucunda Medineliler siyasî nitelikli olan şu hususlarda Hz. Peygamber'le (s.a.v.) iş birliği içinde olacaklarını ilân etmişlerdir: "Genişlikte ve darlıkta, sevinçte ve tasada dinleyip itaat etmek esastır. Seni kendi nefsimizden üstün tutacağız. Emir ve kumanda hangimizde olursa sana muhalefet etmeyeceğiz. Allah yolunda kimsenin ayıplamasından korkmayacağız".[2]

İkinci Akabe görüşmesinde dile getirilen sözler aslında Medine'de yeni bir devletin kuruluş esaslarını belirlemiştir. Bu esnada henüz bir devlet olmamakla birlikte bir devletin ihtiyaç duyabileceği bütün diğer unsurlar ortaya konulmuştu. Allah Rasûlü (s.a.v.) Mekke'de doğrudan doğruya ve tek başına o küçük cemaatini yönetebilmişti.

---

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebî), I-IV, Beyrut ts., I, 284-285.

2 Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 60; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 81-84, 97; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts (Dâru Sâdır), I, 221-222; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I, (thk. Muhammed Hamidullah), Jerusalem, 1963, I, 240-255.

Akabe görüşmeleri neticesinde bazı Medineliler ona iman edince on iki müttefik kabilenin her birine temsilci (nakîb) tayin etti. Bir anlamda bu temsilciler Medine'de adeta hükümet üyeleri gibi görev yapmışlardı.[3] Allah Rasûlü (s.a.v.) hicretten sonra Medine'ye yerleştiği zaman bir devletin teşkili için kalan tek eksik "ülke"ye kavuşmuş, neticede buradaki yeni devletin başkanı olmuştur.

Hicretten sonra gerçekleştirilen Medine Sözleşmesi, görünürde sadece Medine şehri için geçerli olmakla birlikte aslında bu anayasa İslâm'ı kabul eden bir başka yöreye ya da Medine'ye ilâve olunan bir bölgeye de pekâlâ uygulanabilirdi. Nitekim daha sona gelen Müslüman devlet idareciler hiçbir zaman bu belgeyi değiştirme ya da ortadan kaldırma gibi bir ihtiyaç duymamışlar, sadece zaman içinde şartların değişmesiyle bir takım yeni idarî düzenlemeler ekleyerek uygulamaya devam etmişlerdir.[4]

A. Dâhilî Siyaset

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her şeyden önce kendisine inananların lideri olması sıfatıyla onun müslümanlar üzerindeki otoritesi Kur'ân'da "hükm" kavramı ile ifade edilmiştir:

"Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur'ân'a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun? Tâğût'u tanımamaları kendilerine emrolunduğu halde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar. Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor. Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar".[5]

Burada zikri geçen geçen âyetler, Rasûlüllah'a (s.a.v.) itaatin somut ifadesini onu hâkim kabul edip verdiği hükmü tartışmasız benimsemek şeklinde ortaya koyar. Allah'a itaat Peygamber'e (s.a.v.) itaatin temeli olurken, aynı zamanda Peygamber'e itaat de Allah'a itaatin tek görünür kanıtıdır:

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan yöneticilere de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz –Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûl'e götürün (onların talimatına göre çözümleyin); bu hem hayırlı hem de sonuç bakımından daha güzeldir"[6], "Allah'a ve Rasûlüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir"[7]), "(...) Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasaklamışsa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir"[8] "Andolsun ki Rasûlüllah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir".[9]

Yukarıdaki bahsi geçen âyetlerde görüldüğü gibi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik görevi tamamen fikrî ve ruhî nasihatle sınırlı olmayıp, bir İslâm toplumu (ümmet) kurma amacına yönelik olarak sosyal, siyâsî ve askerî faaliyetleri de ihtiva

---

3 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 85-87; Belâzürî, *Ensâb*, I, 252.
4 Afzalurrahman, *Sîret Ansiklopedisi,* I-VI, (çev. Komisyon), İstanbul 1996, I, 481-489.
5 Nisâ 4/60, 65.
6 Nisâ, 4/59.
7 Enfâl, 8/46.
8 Haşr, 59/7.
9 Ahzâb, 33/21.

ettiğinden, kendisine itaat sadece ibadet vb. alanlarda değil, hayatın bütün yönlerinde söz konusudur. Allah'ın kendisine itaatle beraber peygamberine de itaati emretmesi ve eğer inanıyorlarsa insanların anlaşmazlık konularını hükme bağlamak için Allah'a ve elçisine götürmelerini istemesi[10] onun otoritesini kabul etmenin sadece bir saygı ifadesi bir tercih değil, aksine imanın bir gereği olduğunu ve bu iki itaatin esasta birbirine bağlı, hatta birbirinin aynı olduğunu gösterir. Bununla birlikte Kur'ân'da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) toplum üzerindeki otorite konumu için mülk yerine "hükm" tabiri kullanılmıştır. Bu farklılık da şu şekilde açıklanır: Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayete göre Allah Teâlâ, Rasûlüllah'ı (s.a.v.) hükümdar-peygamber ile kul-peygamber olma arasında serbest bırakmış, o da tercihini kul-peygamber olmak şeklinde kullanmıştır.[11] Kureyş'in lideri Ebû Süfyân'ın, Mekke fethi sırasında İslâm ordusunun haşmeti karşısında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Abbâs'a, "Kardeşinin oğlunun mülkü büyümüş" demesi üzerine Abbâs, bunun mülk değil, nübüvvet olduğunu söyleyerek Rasûlüllah'ın (s.a.v.) siyasî liderlik hususiyetinin peygamberlikten ayrı olarak değerlendirilmesine açıkça itiraz ettiği bilinmektedir.[12]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke döneminde yaşadığı tecrübeler gerek İslâm'ın evrensel boyutta tebliği gerekse Müslümanların barış ve güvenlik içinde yaşama imkânına kavuşması için siyasî hâkimiyetin büyük önem taşıdığı açık bir şekilde ortaya çıkmıştı. Bu amaçla Allah Rasûlü (s.a.v.) genelde dinî emirler konusunda sözleşme maddeleri ihtiva eden Birinci Akabe Biatı'ndan bir yıl sonra gerçekleştirdiği İkinci Akabe Biatı'nda Medinelilerle daha ziyade siyasî içerikli bir anlaşma yapmış, muhataplarından yakında hicret edeceği şehirde şahsî otoritesinin tanınmasını kesin şekilde talep etmiştir.[13]

Medine'de Evs ve Hazrec arasında geçmişten gelen düşmanlıkların klâsik kabile gelenekleriyle çözülmesi imkânsızdı. Zira taraflar bu problemi İslâm öncesi dönemde kendi aralarında çözememişlerdi. Aralarındaki meselenin halli için dışarıdan hakem sıfatıyla ve tarafsız bir grup veya şahsa ihtiyaç duymuşlardı. Nitekim Birinci Akabe Biatı gerçekleşmeden önce Allah Rasûlü (s.a.v.) ile bir araya gelen Hazrec heyeti aralarındaki çözümsüz problemin hallinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendileri için bir fırsat olabileceğini ifade etmişlerdir. Gerçekten de Allah Rasûlü (s.a.v.) Medine'de özellikle Araplar arasındaki çatışma halinin ortadan kaldırılmasında birinci derecede rol oynadı. Bu amaçla öncelikli olarak soy dayanışmasına (asabiyet) göre sağlanan kabile birliği yerine din kardeşliğini temel alan inanç esasıyla Medine'nin düşman kardeşlerini bir araya getirdi.[14] Kureyşli Müslümanlar ile (Muhâcir), Medine Araplarını temsil eden Evs ve Hazrec (Ensâr) topluluğu inanç merkezli olarak birleşince yeni durumda şehrin hâkim gücü haline gelen Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında Medine'nin siyasî kontrolünü ellerine geçirdiler. Bunun tabiî neticesi olarak şehirde Allah Rasûlü'nün otoritesi sağlanınca Medine'nin Yahûdî toplulukları da kısa süre sonra imzalanan Medine sözleşmesiyle siyasî birliğe dâhil edildiler. Bu şekilde Rasûlüllah

---

10 Nisâ, 4/59.

11 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* II, 231.

12 Buhârî, "Meğâzî", 48.

13 Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 46; İbn Hişâm, *es-Sîre,* II, 73-76.

14 Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 3.

(s.a.v.) tebliğin neşri konusunda zarurî olan ve Mekke'de ulaşamadığı siyasî hâkimiyeti Medine'de tesis etmiş oldu. İslâm artık bu siyasi gücün sağladığı şartlarda daha hızlı ve yoğun yayılma sürecine girdi. Din artık devlet desteği ile yayılmaya başladı.

Medine'ye hicretin hemen akabinde Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) kuruluş halindeki şehir devletinin başkanı olma hususiyeti ön plana çıkmaya, kendisi için dinî rehberliğin yanı sıra siyasî liderlik de görünürleşmeye başladı. Medine Sözleşmesi'nde, bu belgenin Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) tarafından düzenlendiğinin belirtilmesi, sözleşmenin asıl taraflarının Müslümanlar olması, kendisinin peygamber sıfatıyla anılması ve şehir dâhilinde meydana gelebilecek her türlü anlaşmazlığın nihayetinde kendisine getirilmesinin hükme bağlanması onun yönetimde inisiyatifi ele aldığının ve tüm taraflarca devlet başkanı olarak tanındığının açık işareti olarak kabul edilir.[15] Zamanla Müslümanların farklı düşmanlarına karşı kazandıkları başarılarla Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Arabistan çerçevesinde siyasî önderliği tartışmasız hale gelmiş, Medine'nin yeni güç merkezi olması sebebiyle Yarımada'daki pek çok kabile gerek gerçek anlamda, gerekse görünüşte Hicaz'ın yeni başkentine gelip itaatlerini bildirmek durumunda kalmışlardır. Bunda en önemli kırılma noktası şüphesiz Mekke'nin fethi, yani o döneme kadar Arapların kendilerinden üstün kabul ettikleri ve izlerini takip ettikleri Kureyş'in İslâm'ın otoritesine boğun eğmiş olmasıdır. Gerçekten de Mekke'nin fethi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Arabistan içindeki misyonunun başarıyla tamamlandığının işareti olarak görülmüş, fetihle ve İslâmiyet'i kabul etmeleriyle birlikte Kureyş liderlerinin diğer inananların seviyesine inmiş olması, asırlardan beri Kâbe'nin cazibesine tâbi olmaya alışmış kabileler arasında dahi yeni liderliğe itaat hususunda tabiî bir hareketin doğmasına yol açmıştır. Diğer taraftan Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) iyi ilişkileri ve barışı esas alması süreci daha da hızlandırmış, neticede İslâmiyet kısa sürede Arabistan'ın kalan kısmına da hâkim olmuştur. Bu şekilde Hz. Muhammed (s.a.v.) sayesinde Arap Yarımadası'nda siyasî birlik tarihte ilk kez sağlanmış, o zamana kadar sadece kabile çerçevesinde hareket edebilen Araplar ilk kez millet olma şuuruna ulaşmışlardır. Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) tesis ettiği bu ortak şuur, onun vefatından kısa süre sonra gerçekleşecek ve Araplarla diğer milletlerin büyük hesaplaşmalarına sahne olacak İslâmî fetihlerin de başlangıç adımını oluşturacaktır.

Allah Rasûlü (s.a.v.) Arap Yarımadası'nda siyasî birliği sağladıktan sonra bu birliğin kurumsallaşmasını temin etmek ve gerçek anlamda otoriteyi kurmak amacıyla çeşitli bölgelere vali, kadı, vergi tahsil memuru, din âlimi vs. statüsünde görevliler sevketti. Vazifeli oldukları bölgelere giden şahısların ortak özellikleri dikkate alındığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sorumluluk verdiği kimseler hakkında daha ziyade liyakat ve ehliyete önem verdiği açıkça anlaşılır. Nitekim Ebû Zer el-Ğıfârî'nin kendisine yaptığı görev talebini, onun bu sorumluğu kaldırabilecek yeterlilikte olmadığını ifade ederek geri çevirdiği bilinmektedir.[16] Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabını bizzat görev istemekten sakındırmış ve bu tür taliplilere kesinlikle görev verilmeyeceğini bildirmiştir.[17]

---

[15] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 147-150.

[16] Müslim, "İmâre", 16-17.

[17] Buhârî, "İcâre", 1; Müslim, "İmâre", 13-15.

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göre yönetici olmada ve sorumluluk almada kriter geçmişteki vazifeler veya tanınmış olmak değil, o alanda sahip olunan ehliyet ve liyakattir. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.v.) klasik Arap yönetim geleneğini şaşırtır bir şekilde pek çok genç ancak ehil olduğu anlaşılan sahâbîleri önemli görevlere getirilmiştir. O kadar ki Allah Rasûlü Mekke'nin fethi sırasında müslüman olan ve yirmili yaşlarına yeni girmiş bulunan Attâb b. Esîd'i Yarımada'nın bu en önemli şehri Mekke'nin idaresine getirmiştir.[18] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından az önce göndereceği, içinde büyük sahâbîlerin de yer aldığı orduya kumandan tayin ettiği Üsâme b. Zeyd de yirmili yaşlara henüz girmiştir. Onun tecrübe eksikliğine dair şikâyetler kendisine ulaştırılınca Allah Rasûlü (s.a.v.), Üsâme'nin bu vazife için ehil olduğunu ifade etmiştir. Kaldı ki Üsâme'nin bundan önceki yıllarda da daha genç yaşta seriyye komutanı olarak görev yaptığı da bilinmektedir.[19] Hz. Peygamber (s.a.v.) yönetimde ehliyet sahibi kişileri görevlendirmeye çalışırken, bunun tersi bir siyasî tasarrufun toplumlar için felakete sebep olacağını ifade etmiş, üstelik ehil olmayan kişilerin göreve getirilmesini kıyamet alâmeti olduğunu söylemiştir.[20]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) idarî hayatta ve dâhilî siyasette vazgeçmediği prensiplerden biri de meşveretti. Kendisi şayet açık bir vahiy söz konusu olmazsa, pek çok önemli icraatında ashabın ileri gelenleriyle istişare yapmayı, onların görüşlerini almayı adet edinmiştir.

İstişare kavramı, İslâm siyasî sisteminde büyük bir ehemmiyete sahiptir. Rasûlüllah'ın (s.a.v.) kendisi idarî meselelerde sahâbesiyle daima istişarede bulunmuş ve uygulamalarıyla bu kavramın ehemmiyetini ashâbına ikna edici bir şekilde göstermiştir. Kur'ân, bu hususta Rasûlüllah'a (s.a.v.) şu şekilde öğüt vermektedir: "Allah'tan bir rahmet dolayısıyladır ki onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, çevrenden dağılır giderlerdi. Öyleyse onları bağışla, onlar için mağrifet dile. Ve (yapacağın) işler konusunda onlarla müşavere et. Bir kez azmedersen de artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah kendisine tevekkül edenleri sever".[21] Kur'ân-ı Kerîm bu kavramı Müslümanların özelliklerinden biri olarak da zikretmektedir. "Rabblerinin çağrısına icabet ederler, namazı dosdoğru kılarlar, işleri kendi aralarında şûra iledir".[22] Kur'ân'da istişareden açık bir şekilde bahsedilmekle birlikte bu konuda uygulanmanın nasıl gerçekleştirileceğine dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla Müslümanlara istişarenin pratiği bizzat Allah Rasûlü (s.a.v.) tarafından gösterilmiştir. Nitekim kendisi mühim meselelerde nihaî kararı olmadan önce daima hikmet ve bilgi sahibi sahâbesi ile iman etmiş kabilelerin temsilcileriyle görüş alış-verişinde bulunmuştur. Bununla birlikte Kur'ân'da da Rasûlüllah'ın (s.a.v.) uygulamalarında da müşavere edileceklerin sayısı, seçim, görev süreleri ile ilgili sıkı ve sabit kurallar bulunmaz. Anlaşılan bu meseleler tamamıyla Müslümanların takdirine ve yaşanılan zaman şartlarının imkânına bırakılmıştır. Dolayısıyla istişare herhangi bir şekilde ya da formda yapılabilir. Önemli

18 İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 143; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 137, 145; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* (thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-Tabbâ), Beyrut 1987, s. 55.

19 Buhârî, "Meğâzî", 87; Müslim, "Fedâil", 63.

20 Buhârî, "İlim", 2.

21 Âl-i İmrân, 3/159.

22 Şûrâ, 42/38.

olan istişarenin yönetimde esas alınmasıdır. Genelde halkın hayatını etkileyecek önemli ülke meselelerinde istişare edebilmek için her yönetici ya da yönetimin, temsil ettikleri halkın güvenine sahip, karakterce dürüst danışmanları bulunmalıdır. Bütün bunlar, istişarenin İslâm'ın siyasî yapısında çok önemli yer tuttuğuna işaret eder.

İnsanların hak ve refahlarını ilgilendiren bir meselede karar vermek şüphesiz büyük bir mesuliyettir. Allah'tan korkup sakınan ve hesap gününde Rabbinin huzurundaki hesabının ne kadar zor olacağını bilen birisi, bu tür sorumluluğun yükünü taşımaya asla cesaret edemez. Bu durumda başkalarını dikkate almadan hareket edenler ise ancak Allah'tan ve Adalet Gününden korkmayan kimseler olurlar. Hâsılı istişare, yapılacak işlerde toplumun desteğini almada, gerçekleştirilecek faaliyetin fikri ve zihnî meşruiyetini teminde mühim bir enstrümandır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın kendisine emir buyurduğu adaletle hükmetmek ve hükmü esnasında danışma müessesesini uygulama emirlerine uymuş ve bunu icraatıyla açıkça ortaya koymuştur. Bu konuda İslâm tarihi kaynakları pek çok örnek aktarır. Hz. Peygamber (s.a.v.), yönetimle ilgili işlerde karar vermeden önce daima ashâbıyla istişarede bulunmasının yanı sıra ihtiyaç duyulduğu takdirde gayr-i müslimlerin görüşlerini dahi dinlemiştir. Nitekim hicret sonrası Medine'de yine bir toplum oluşturma çabaları adına Allah Rasûlü (s.a.v.) burada yaşayan Yahûdîlerle görüşmeler yapmış, onların fikirlerini de almıştır. Bedir Savaşı'na karar verilmesi esnasında ashâbı ile istişare etmiş, savaştan önce Ebû Süfyân'ın başında bulunduğu kafilenin yolunun kesilmesi, aynı zamanda Mekke ile savaşı göze almak anlamına geleceği için, bu konuda hem Muhâcirûn hem de Ensâr'ın ayrı ayrı görüşünü almış, onlarla mutabakat sağladıktan sonra Mekke kervanı üzerine sefer düzenlenmesi talimatını vermiştir.[23] Aynı şekilde Bedir Savaşı öncesinde Medineli Hubâb b. Münzir'in teklifi doğrultusunda ordunun yerini değiştirmiştir.[24] Yine savaştan sonra esirlere yapılacak muamelenin nasıl olması gerektiği hususunda ashâbla istişare yapılmış, netice olarak Hz. Ebû Bekir'in görüşü benimsenerek esirler fidye karşılığı serbest bırakılmıştır.[25]

Rasûlüllah (s.a.v.) Müslümanlar ile Mekke müşriklerinin ikinci büyük savaşı olan Uhud harbinden önce de takip edilecek savaş stratejinin belirlenmesi için ashâbın fikrini almıştır. Savaşın Medine dışında yapılması ya da sadece şehrin savunulması şeklindeki iki görüş müzakere edilmiş, Allah Rasûlü (s.a.v.) bizzat şehrin savunulmasını isterken, genel kanaat birinci alternatif üzerinde yoğunlaşınca bu görüşü benimsemiştir.[26] Aynı şekilde Hendek Savaşı'nda da Rasûlüllah (s.a.v.) gerçekleştirilen istişare toplantısı sonucunda Selmân-ı Fârisî'nin teklifi olan şehrin zayıf ve açık yerlerini korumak için Medine'nin etrafında hendek kazılması teklifini kabul etmiş ve savunma buna göre planlanmıştır.[27]

Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) istişaresi sadece savaş stratejilerinin belirlenmesiyle alâkalı değildir. Nitekim vahiyle açıklanmayan her önemli sosyal meselede ashâbın görüşlerine

---

[23] Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 48-49; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 266-267; Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ,* I-XV, (thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî), Beyrut 1999, I, 93-94.

[24] Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 53-54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 271-272; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 15; Belâzürî, *Ensâb*, I, 293.

[25] Müslim, "Cihâd", 58; Tirmizî, "Cihâd" 34.

[26] Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 209-214; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 38-39; Belâzürî, *Ensâb*, I, 314-315.

[27] Buhârî, "Meğâzî", 29.

müracaat etmiştir. Örneklendirmek gerekirse Rasûlüllah (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde, namaza davet için en uygun aracın ne olduğu konusunda sahabeleri ile görüş alış-verişinde bulununca, Müslümanlardan bazıları ateş yakılmasını, bir kısmı Yahûdîler ya da Hıristiyanlar gibi boru ya da çan çalınmasını önermişlerdir. Nihayet ashâbdan biri rüyasında bir insanın "gür sesiyle ezan okuduğunu" gördüğünü söyleyince Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz çağrısı için bu son teklifi kabul etmiştir.[28]

Hudeybiye seferi sırasında Rasûlüllah (s.a.v.) Mekkelilerin müttefiki olan ve İslâm aleyhine bir kaynaşma içinde bulunan müşrik kabileler üzerine harekete geçmek istemişti. Ancak Hz. Ebû Bekir'in tavsiyesi üzerine kararını değiştirerek ilk önce Mekkelilerle karşılaşmaya karar vermiştir.[29]

Hevâzin Savaşı'nın ardından Müslümanların eline geçip köle statüsüne giren kadın ve çocukların da bulunduğu ganimetlerin dağıtımından sonra, mağlup kabileden bir heyet İslâm'a geçtiklerini bildirmek ve mallarının ve savaş esirlerinin iadesini istemek üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna çıktı. Allah Rasûlü (s.a.v.) kendilerine şöyle buyurdu: Mallarınızdan ya da esirlerinizden birini seçiniz." Heyettekiler esirleri tercih ettiler. Bunun üzerine ashâbını bir araya toplayan Rasûlüllah (s.a.v.), Hevâzinlilerin İslâm'ı kabul ettiğini ve kararının, ganimetin paylaşımı sırasında kendisine ve kabilesinin mensuplarına düşen bütün esirlerin geri verilmesi yönünde olduğunu bildirdi. Bazı kabile başkanları onun tutumunu izlerken, kimileri alınan karara karşı çıktılar. Rasûlüllah (s.a.v.) bir tercih yapılmasını isteyerek her kabilenin içinde bulunan aile temsilcilerini huzuruna çağırdı. Sonunda, sadece iki kabilenin esirlerini bedelsiz olarak serbest bırakmak istemedikleri ortaya çıktı. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.) inat ederek ellerindeki esirleri serbest bırakmaya karşı çıkan bu kabilelere herhangi bir zorlama ve baskı uygulamaksızın onlara devlet hazinesinden uygun bir tazminat ödemek suretiyle kalan esirlerin de serbest bırakılmalarını temin etmiştir.[30]

Gerek Kur'ân âyetleri gerekse Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında, insanların her türlü işlerinde mutlaka başkalarının görüş ve tecrübelerinden yararlanması sonucu çıkmaktadır. Bu hem Allah'ın bir emri, hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir sünneti hem de Müslümanların menfaati gereğidir. Bunun bilincinde olan Müslümanlar dışındaki topluluklar dahi danışma müessesinde istifade yoluna gitmişler ve günümüzde etkileri giderek artan danışmanlık şirketleri kurma teşebbüslerine girişmişlerdir. Bu nedenle Müslümanlar şâyet her alanda başarılı olmak istiyorlarsa İslâm'ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) icraatıyla en anlamlı örneklerini sunduğu bu müesseseden azami derecede istifade etmeye çalışmalıdırlar.

Müslümanlar için ideal yönetim örneklerini sunan Rasûlüllah (s.a.v.) iç siyasette yöneticilerle halk arasında mesafe bulunmasını hiçbir zaman hoş karşılamamış, onların birbirleriyle sürekli temas halinde olmalarını, hatta iç içe yaşamalarını istemiştir. "Kim insanların bir işini üzerine alır da zayıf ve güçsüzlerle arasına engeller koyarsa kıyamet gününde Allah da onun önüne engel çıkarır"[31]; "Kim müslümanların işini üstlenir de

---

[28] İbn Hişâm, *es-Sîre,* II, 141-150.

[29] Buhârî, "Meğâzî", 37.

[30] Buhârî, "Farzu'l-Hums", 15; Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî,* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984, III, 9451-954; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 131-133; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 153-154, 155-156; Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ,* II, 31-34.

[31] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* V, 239.

yoksullara, haksızlığa uğrayanlara ve ihtiyaç sahiplerine kapısını kapatırsa Allah da onun ihtiyacına karşı rahmet kapılarını kapatır"[32] meâlindeki sözleri yönetici-halk ilişkilerinin sağlıklı yürümesi hususunda emsalsiz prensipleridir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinin koyduğu bu esasları hayata geçirmek için sürekli olarak halkın arasına girer, çarşıyı pazarı dolaşır, şikâyetleri dinler ve gerektiğinde müdahale eder, çözüm üretirdi. Devlet işleriyle vazifeli kimselerin bu vesile ile maddî menfaat sağlayıp sağlamadıklarını sürekli bir şekilde kontrol ederdi.[33]

B. Dış Siyaset

İslâm'ın beşiği durumundaki Mekke, göründüğü kadarıyla diplomasi ve yabancılarla ilişkiler konusunda çok eskilere dayanan teamül ve geleneklere sahipti. Nitekim Miladi 467 yılına doğru Hz. Muhammed'in (s.a.v.) büyük dedesi Hâşim ve üç kardeşi, Bizanslılardan, Sasânîlerden, Habeşlilerden ve Himyerîler'den ticaret kervanlarını gönderebilmek için izin ve yetki almak üzere bu ülkelere gitmişlerdi. Bu sayede Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) yakın ataları olan mezkür şahıslar insanların ve ticarî emtianın hiçbir zarara ve yağmaya uğramaksızın serbestçe geçişini sağlamak amacıyla, kervan yolları üzerinde oturan kabilelerle de özel anlaşmalar yapmışlardır.[34] Zamanla Mekke idaresinde dış ilişkileri düzenleyen bir kuruluşun oluşturulduğu ve bunun bir nevi dışişleri bakanlığı gibi çalıştığı anlaşılmaktadır. Sifâre adını alan bu vazife Hz. Ömer'in kabilesi olan Adîoğulları'nın uhdesine verilmiştir. Bu sebeple Müslüman Arapların İslâm öncesinden gelen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de hazır bulduğu bir dış politika tecrübesine sahip oldukları açıktır.[35]

Allah Rasûlü (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra ilk adım olarak burada hukukî temelli bir siyasî organizasyon teşkil etti. Şehir devleti sayılabilecek Medine'nin siyasî varlığından çevre kabile ve devletleri haberdar edebilmek ve aynı zamanda site devletinin güvenliğini temin edebilmek için de dış siyasete dönük adımlar atmaya karar verdi. Bu adımların ilk hedefinin Müslümanların en büyük düşmanı olarak görülen Mekke müşriklerinin ticaret yollarını kontrol altına almak olduğu anlaşılmaktadır. Allah Rasûlü (s.a.v.) bunun için Medine-Şam ticaret yolu üzerinde yaşayan Arap kabilelerle dostluk anlaşmaları akdetmek suretiyle, ilk dış politika adımlarını gerçekleştirmiştir. Müslümanlar bu teşebbüsler sayesinde Suriye ve Irak'a ulaşan bütün kervan yolları kontrol altına alınmış, bu şekilde Medine'deki Müslüman toplumun en büyük düşmanı konumunda olan Kureyşliler büyük ölçüde çevrelerinden tecrit edilmişlerdir. Dolayısıyla Medine'ye hicretin hemen ardından gerçekleştirilen diplomatik faaliyetler, Müslümanların Mekke müşrikleriyle mücadelesinde avantaj sağlamalarına imkân vermiştir.

Hicretin 6. (M.628) yılında gerçekleşen Hudeybiye Barış Antlaşması'nın imzalanması -şartların bir kısmının Müslümanlar aleyhine olmasına rağmen- uzun

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* III, 441, 480.

33 Buhârî, "Ahkâm", 24,41; Müslim, "İmâre", 7.

34 İbn Hişâm, *es-Sîre,* I, 146-147.

35 Ezrakî, *Ahbâru Ahbâru Mekke*, (thk. Rüşdi Salih Melhas), I-II, Beyrut 1969, I, 110; İbn Abdirabbih, *Kitabu'l-Ikdi'l-Ferîd,* I-VII, Kâhire 1965, III, 314; Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts (Dâru's-Süveydân), II, 258.

vadede Müslümanlar için büyük bir dış politik başarı olarak görülmelidir. Zira bu sayede Kureyşliler, Müslümanları ilk kez siyasî muhatap olarak kabul etmişlerdir. Bundan da önemlisi, tesis edilen barış ortamında Allah Rasûlü (s.a.v.) bir taraftan diğer düşmanlarıyla daha rahat şartlarda mücadele ederken, diğer taraftan da gerek Arap Yarımadası'ndaki müşrik kabilelere gerekse bölgeye yakın devlet başkanlarına dine davet nitelikli diplomatik adımlar atmış, sonuçta hem risaletini hem de siyasî etkinliğini uluslararası düzeye taşımıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'nin fethinden sonra da Arabistan dışındaki devletlerden gelen tehditlere karşı dış politika adına yeni girişimlerden bulunmuştur. Nitekim onun son askerî faaliyeti olarak kayıtlara geçen Tebük Seferi bu amaçla gerçekleştirilmiştir. Şam bölgesine doğru düzenlenen bu askerî faaliyet sırasında Allah Rasûlü (s.a.v.) öncelikli olarak Bizans'ın Suriye üzerindeki nüfuzunu açıkça tehdit etmiş, üstelik bu devlete bağlı Cerbâ, Ezruh, Dûmetülcendel bölgelerini kendi kontrolü altına almıştır. Bu adım aynı zamanda yakın dönemde gerçekleşecek olan İslâmî fetihlerin de yol haritasını çizmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dış politikaya dönük en önemli icraatlarında biri de şüphesiz çevre ülke hükümdarlarına gönderdiği dine davet mektuplarıdır. Bu mektuplar gerek hitap tarzı gerekse meramını ifade bakımından büyük bir diplomatik incelik taşıdığı gibi, gönderilen elçilerin de diplomatik maharete sahip oldukları, hükümdarların huzurunda yaptıkları konuşmalardan anlaşılmaktadır.

Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) dış politikasının temelini oluşturan yukarıdaki hüküm ve uygulamalar dışında Kur'ân da, gayrimüslimlerle yapılan anlaşmalara titizlikle uyulması[36], dinî hoşgörü[37], İslâm topraklarına sığınıp himaye isteyen müşriklere iltica hakkı tanınması[38], cezalandırma savaşı[39], savunma savaşı[40], zulme uğrayanlara yardım amacıyla destekleme savaşı[41], fethedilen ülkelerin yönetimi[42], savaş esirlerine nasıl davranılacağı[43], kabul eden herkes ile barış anlaşması yapılması[44], tarafsızlık[45] gibi özellikle dış politikaya dönük konularda da çeşitli talimatlar verir. Ayrıca, Kur'ân, dini kabul ettirmek için yapılan zorlama -ki buna asla izin yoktur- ve sosyal adaleti kabul ettirmek için yapılan zorlama arasında açık bir ayrım yapmıştır. Nitekim Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Bizans kralına kendisini İslâm'ı kabul etmeye ya da en azından müslüman olmak isteyen tebeasına güçlük çıkarmamaya davet eden mektubuna dayanarak, gayrimüslim bir ülkede dinî hoşgörü ve vicdan özgürlüğü olmadığı ve bu

36 Tevbe, 9/7.
37 Bakara, 2/256, Yûnus, 10/99-100, Kâfirûn, 109/6.
38 Tevbe, 9/6.
39 Bakara, 2/190-3.
40 Nisâ, 4/75; Hac, 22/39-41.
41 Enfâl, 8/72.
42 A'raf, 7/10; Haşr: 59/6-10.
43 Muhammed, 47/4, İnsan, 76/8-9.
44 Enfâl, 8/61.
45 Nisâ, 4/90-93, Haşr, 59/11-12, Mümtehine, 60/8-9.

durumu düzeltmek için yapılan bütün girişimler sonuçsuz kaldığı zaman, silâh zoruyla bu özgürlüğün elde edilmesinin İslâm'da mübah saydığını ileri sürmek mümkündür.[46]

C. Savaş Yönetimi

Hz. Muhammed (s.a.v.) bir kumandanda bulunması gereken güçlü irade ve cesaret, sabır ve tahammül, tereddütsüz sorumluluk üstlenme, emri altındakilere iyi davranma, zorluklara göğüs germe, dava arkadaşlarına güven ve saygı telkin etme, süratle doğru ve tereddütsüz karar verme, yardımcılarına danışma ve yenilgiden dolayı ümitsizliğe kapılmama gibi vasıflara sahipti. Kendisi mümkün olduğu ölçüde zamanındaki askerî strateji ve taktikleri kullanmaya önem verirken, aynı anda askerlerinin moralini yüksekte tutma konusunda da büyük başarı göstermiş, maddî ve manevî güçler arasında mükemmel bir denge kurmuştur. Savaş şartlarında insan psikolojisine ve sosyal ilişkilere büyük ehemmiyet vermiş, emrindeki askerlerine karşılıklı sevgi ve saygıyı, yönetici ve kumandanlara itaati, çekişme ve ayrılığa düşmemeyi tavsiye etmiştir.

Mekke döneminde Müslümanlar için savunma mahiyetinde de olsa savaş izni verilmemişti. Zira bu süreçte Müslümanlar düşmanlarıyla baş edebilecek güçten yoksundular. Bu imkâna ancak Medine döneminde sahip oldular. Nitekim hicretten kısa süre sonra haksız saldırıya uğramaları sebebiyle Müslümanlara savaşma izni veren[47] ve onlardan düşmana karşı hazırlıklı olmalarını isteyen[48] âyetler nâzil oldu. Bundan dolayı Allah Rasûlü (s.a.v.) Müslümanlara karşı saldırma planlarını engellemek, saldırganları cezalandırmak, kendilerine karşı olan düşman güçlerinin birleşmesini önlemek, yol ve ticaret güvenliğini sağlamak gibi farklı hedeflerle yapılan bir dizi askerî adımlar atmaya başladı. Siyer kaynaklarında yukarıdaki amaçları gerçekleştirmek için teşkil edilen küçük askerî birliklere seriyye adı verilmiştir. Medine merkezli olarak gerçekleştirilen bu faaliyetlerin pek çoğuna Hz. Peygamber (s.a.v.) de bizzat iştirak etmiştir.[49]

Savaşların sadece harp meydanında mücadele ile kazanılamayacağı tarihî tecrübelerle sabittir. Bunun için başlangıçtan itibaren planlı bir strateji tespit etmek, her şarta göre yeni taktikler belirlemek, bunun yanı sıra fizikî güçlerin yanına psikolojik savaş tekniklerini de devreye almak şarttır. Medine dönemi askerî faaliyetlere bir bütün olarak bakıldığında savaş için hayati ehemmiyet taşıyan organizasyon, moral, güvenlik, hareketlilik, sürat, merkezî kontrol, bölge coğrafyasından etkin bir şekilde istifade etme, faaliyetin bütünü için gizliliğin muhafazası, bunu destekler mahiyette sağlam ve sistemli istihbarat gibi temel yöntem ve harp prensiplerinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından büyük bir maharetle uygulandığı görülür. Bu sayededir ki, Müslümanlar gerçekleştirdikleri hemen bütün askerî harekâtlarında düşmanlarını hazırlıksız yakalamışlar, neticede savaşları her iki taraf için de çok az insan ve mal kaybıyla neticelendirmişlerdir. Nitekim Müslümanların müdâhil oldukları ancak çok az karşılaşmada küçük çaplı da olsa çatışmalar meydana gelmiştir. Bunda Allah

---

46 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* I, 217-630, II, 904-906; Afzalurrahman, *Sîret Ansiklopedisi,* I, 438-474.

47 Hac, 22/39.

48 Enfâl, 8/60.

49 İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber,* (thk. Eliza Lichtenstadter), Beyrut ts (Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde), s. 116-124. Bu konuda geniş bilgi için bk. Özdemir, Serdar, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri,* İstanbul 2001, s. 15-87.

Rasûlü'nün (s.a.v.) askerî harekâtlarda silâhlı çatışma olmaması için özel tedbirler almasının kuşkusuz büyük payı vardır. Gerçekten de ilk adım olarak meselenin savaş yapılmadan halli için büyük gayret göstermiş, çatışma kaçınılmaz hale geldiğinde ise düşman için dahi insan kaybını en alt düzeye indirmeye gayret etmiştir. Böyle olduğu içindir ki, on yıl süren Medine döneminde Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) iştirak ettiği dokuz savaşta Müslümanların toplam kaybı 147, onlara karşı savaşan düşman grupların insan zayiatı ise 288 kişide kalmıştır.[50]

Hz. Peygamber (s.a.v.) düşmanlarına karşı gerçekleştirdiği askerî faaliyetlerde daima hukukî meşruiyet aramıştır. Meşruiyeti bulunmayan bir savaşa rıza göstermediği gibi, savaşın keyfîlikten uzak tutulması ve temel hukuk ilkelerine bağlı kalınması için çaba harcamıştır. Bu anlamda İslâm'ın getirdiği savaş hukukunun ilk ve eşsiz örneklerini Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) savaş pratiğinde görmek mümkündür. Kendisi bu şekilde davrandığı gibi, komutanlarına da aynı esasları talimat olarak bildirmiş, fiilen çatışmaya katılmayan çocuk, kadın ve yaşlı kimselerin öldürülmesini, hıyanette bulunulmasını, ahde vefasızlık gösterilmesini yasaklamış onlardan yetkisini aşanlar olduğunda yaptıklarını onaylamamış üstelik kendilerini en ağır bir şekilde kınamıştır. Nitekim bu çerçevede Allah Rasûlü'ün (s.a.v.) verdiği yetkileri aşan ve keyfî davranışlar sergileyen Abdullah b. Cahş, Hâlid b. Velîd ve Üsâme b. Zeyd gibi seriyye komutanları ashabın huzurunda açıkça azarlanmışlardır.[51] Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden en ilgi çekici olan ise ashabdan Mikdâd b. Amr'ın aktardığı bilgidir. Kendisi Rasûlüllah'a (s.a.v.), "Ey Allah'ın Rasûlü! Kâfirlerden bir adam benimle savaşıyor. Kılıçla vurup ellerimden birisini kesti. Sonra bir ağaca çıkıp Müslüman olduğunu söyledi. Bu sözü söyledikten sonra onu öldüreyim mi?" diye sordum. Rasûlüllah (s.a.v.), "Hayır, onu öldürme!" dedi. Ben, "Onu öldürdüm; bana ne lazım gelir?" dedim. Rasûlüllah (s), "O adam, onu öldürmeden önceki senin haline dönmüş oldu. Sen de onun kelime-i şehâdet söylemeden önceki haline dönmüş oldun." cevabını vermiştir.[52]

Allah Rasûlü (s.a.v.) ayrıca savaşların tabiî neticesi olarak ele geçirilen esirlere iyi davranılmasını emretmiş, diğer milletlerin uyguladığı işkence vb. uygulamaları yasaklamış, özetle hukuka aykırı uygulamalara hiçbir zaman tolerans göstermemiştir. Nitekim İslâm Peygamberi'nin (s.a.v.) birçok savaştan sonra esir edilen insanlara gösterdiği insanî muamele onlardan pek çoğunun İslâm'ı kabul etmelerine vesile olmuştur. Mustalikoğulları Gazvesi ile Huneyn savaşı sonucunda İslâm'a girenler bu durumun en güzel örneklerini teşkil eder.

Bedir Savaşı ganimetlerin dağıtılmasından sonra sıra esirlerle ilgili alınacak karara geldiğinde Allah Rasûlü (s.a.v.) müşrik esirlere nasıl muamele edileceği konusunda ashâbının görüşüne müracaat edince toplantıda ilk önce söz alan Hz. Ömer esirlerin tamamının öldürülmesini teklif etmişti.[53] Buna karşılık Hz. Ebû Bekir onların tespit edilecek bir diyet karşılığında serbest bırakılmasının uygun olacağını söyledi. Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) ikinci görüşü kabul ederek dört bin dirhem fidye ücreti getirenin serbest

---

50 Özel, Ahmet, "Muhammed", *DİA*, XXX, 436-437.

51 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 148.

52 Vâkıdî, *Meğâzî,* II, 725-726.

53 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 105.

bırakılacağını ilan etmiştir.[54] Bunun ardından esir Kureyşliler gruplar halinde Medine'ye getirildi. Müslümanlar kendilerini yok etmek üzere gelen düşman esirlerine son derece iyi davranmışlardır. Nitekim esirler arasında yer alan Velîd b. Velîd b. Muğire'nin bildirdiğine göre, Müslümanlar onlara o kadar iyi muamelede bulunmuşlardı ki, Medine'ye kadar kendileri yaya yürürlerken esirleri hayvanlara bindirerek intikal ettirmişlerdir.[55] Diğer bir esir Ebu'l-Âs b. er-Rebî de Müslümanların müşrik esirlere muamelesini şu sözleriyle takdir eder: "Ben Ensâr'dan bir grupla birlikteydim; Allah onların hayrını versin. Akşam yemek yediğimizde kendileri hurma yiyorlar, bana ise ekmek veriyorlardı. Oysa ekmek onlarda son derece azdı. Hatta onlardan birisi eline bir parça ekmek düştüğünde bana uzatıyordu".[56]

Allah Rasûlü (s.a.v.) önemli bir askerî faaliyet gerçekleştirmeye karar verdiğinde, öncelikli olarak savaş hazırlıklarını büyük bir gizlilik içinde sürdürür, fiilen savaş alanına ulaşıncaya kadar niyetinin düşman tarafından, hatta bazen kendi emrinde bulunan kişilerce öğrenilmesine imkân vermezdi. Nitekim Mekke'nin fethi hazırlıkları esnasında Medine'de giriş ve çıkışlar kontrol altına alınmış, hedeflenen bölge konusunda ancak Hz. Ebû Bekir ve Âişe gibi çok yakın kişiler bilgilendirilmiş, Medine dışındaki kabilelerin orduya katılmaları yol boyunca sağlanmış, bu şekilde Mekkeliler ancak İslâm ordusu Mekke'ye yakın bir yere geldiğinde işin farkına varabilmişlerdir.[57]

Savaşta düşmanı yanıltıcı strateji ve taktiklerin önemine dikkat çeken Rasûlüllah[58] Hendek Gazvesi sırasında Gatafân ve Fezâre liderleriyle anlaşma yolları arayarak onları birlikten ayırmak için müşriklerin ittifakını bozmaya çalışmıştır.[59] Psikolojik savaş taktiklerini de başarılı bir şekilde uygulayan Allah Rasûlü (s.a.v.) Mekke'nin fethinden önce şehre hâkim tepelere pek çok ateşler yaktırmak suretiyle Mekkelilerin psikolojisini menfi yönde etkileyerek onların muhtemel direncini kırmaya çalışmıştır. Müslüman devriyeler tarafından yakalanıp getirilen Ebû Süfyân'ın önünde orduya resmigeçit yaptırılması da onun psikolojik savaş taktiğinin farklı bir örneği olarak görülmelidir.[60]

Düzenli orduların bulunmadığı Arap kabile toplumunda insanlar maddî güçlerine göre kendilerini koruyacak silâhlara sahip olup savaşlarda bu silahıyla orduya katılıyordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) savaş durumuyla sınırlı olsa da orduyu belli bir düzen içinde oluşturmak, silâhı bulunmayanlara silâh temin etmek, yeni silâhlar ve savaş teknikleri konusunda onları yetiştirmek için çeşitli tedbirler almıştır. Nitekim bazı sahâbîleri kale kuşatmalarında kullanılan savaş aletlerinin yapımını öğrenmekle görevlendirmiştir. Tâif kuşatmasında onların imal ettikleri mancınıklar kullanmıştır.[61] Benzer şekilde Hendek Gazvesi sırasında Medine'nin çevresine hendek kazılması da

---

54 Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 58; Tirmizî, "Cihâd", 34; Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 107-110; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 316; Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ*, I, 115.

55 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 119.

56 Vâkıdî, *Meğâzî,* I, 119.

57 Vâkıdî, *Meğâzî*, II, 796; Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ,* I, 352.

58 Buhârî, "Cihâd", 157; Müslim, "Cihâd", 17-18.

59 Vâkıdî, *Meğâzî*, II, 477-480; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 234; Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ,* I, 239-240.

60 Buhârî, "Meğâzî", 48; Vâkıdî, *Meğâzî*, II, 818-820; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 39-47; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 135; Belâzürî, *Ensâb*, I, 355.

61 Buhârî, "Meğâzî", 56, "Tevhîd", 31; Vâkıdî, *Meğâzî*, III, 923-938; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 121-129; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 158-159; Belâzürî, *Futûh,* s. 74-75; Makrîzî, *İmtâü'l-Esmâ,* II, 22-26.

Araplar arasında o zamana kadar uygulanan bir savaş taktiği olmayıp, Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesiyle gerçekleştirilmiştir.[62]

Hz. Peygamber (s.a.v.) bütün savaş taktiklerinin yanı sıra disiplinli ve başarılı bir haber alma teşkilâtına da sahipti. Öyle ki, bir sefere çıkıldığında veya dönüşte gerek düşman hakkında bilgi edinmek gerekse yol güvenliğini sağlamak amacıyla keşif kolları çıkarır, ayrıca bununla iktifa etmeyip kılavuz ve casuslar kullanırdı. Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) düşmanın casuslarını etkisiz hale getirebilmek için de tedbirler aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Benî Mustalik kabilesinin Medine'nin saldırıya açık kısımlarını keşif amacıyla gönderdiği casus, şehrin varoşlarını kontrol amaçlı görevlendirilen Müslüman devriyeler tarafından yakalanıp alıkonulmuştur.[63] Benzer şekilde Hâtıb b. Ebû Beltea isimli bir müslümanın Mekke'de müşrikler arasında kalan yakınlarını tehlikeden korumak amacıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'yi fetih hazırlıklarını bildiren bir mektubunu götüren Sâre adındaki müşrik bir kadın Hz. Ali, Zübeyr b. el-Avvâm ve Mikdâd b. el-Esved tarafından takip edilip yakalanmış, bu şekilde Mekkelilerin Müslümanların faaliyetlerinden haberdar olmalarının önüne geçilmiştir.[64]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaş stratejisinin en önemli prensiplerinden bir de insan hayatının korunmasıdır. Öyle ki, ashâbına da savaş konusunda istekli olmamalarını, düşmanla karşılaşmayı temenni etmemelerini tavsiye etmiş, kılıca müracaatı en son seçenek olarak kullanmalarını istemiş, mümkün olursa hiç çarpışmaya gidilmeden sulha ulaşılmasını hedeflemiştir.[65] Bu amaçla silâhlı kuvvetlerin kullanılmasından ziyade psikolojik, özellikle de ekonomik savaşı öncelemiştir. Nitekim Mekke müşrikleriyle mücadelesini onların ticarî faaliyetlerini engellemek suretiyle başlatmıştır. Onun Mekke'ye karşı uyguladığı bu ekonomik baskının başka maksat ve nedenleri de vardı: Yüzlerce Müslüman aile Mekke'den göç etmek zorunda bırakılmış ve Mekkeli hemşehrileri, bu muhâcirlerin geride bıraktığı taşınır ve taşınmaz bütün mallarına haksız yere el koymuşlardı. Uluslararası savaş hukuku kurallarının yanı sıra, Rasûlüllah'ın (s.a.v.) elinde Mekkeli kervanları durdurup mallarına el koymak için başka imkânlar da bulunmaktaydı. Ayrıca unutulmamalıdır ki, Mekke'nin bu kervan ticaretinden elde ettiği kazanç, İslâm'ın ortadan kaldırılması için kullanılıyordu. Bu durumda Mekke ekonomisinin bu şekilde kullanımını engellemek, Müslümanlar için önemli bir hak ve hatta imkân olmuştur.[66]

---

62 Buhârî, "Meğâzî", 29.

63 Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 45.

64 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 141.

65 Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", 19-20.

66 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* II, 993-1005; Afzalurrahman, *Sîret Ansiklopdedisi,* I, 420-438, 491-500, 506-613, 620-640; Ağırman, Mustafa, "Asr-ı Saadette Ordu ve Savaş Stratejisi, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm,* IV, 21-113; Özel, Ahmet, "Muhammed", *DİA,* XXX, 431-438.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları

Bayram Ali Çetinkaya[*]

Giriş

Tanzimat Fermanı'nın ilanı (1839) ile birlikte başlayan dönem içinde yetişen düşünürler -Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa, Namık Kemal- Tanzimat'ın getirdiği yeni ruhu yaymak, yurttaşların hak ve özgürlüklerini tanıtmak bakımından büyük çaba içerisinde olmuşlardır. 1908 Meşrûtiyeti, bu düşünürlerin hazırladığı temel üzerine gelişme kaydetmiş, büyük ölçüde de bunların eseri olmuştur.[1]

Tanzimat aydını, Batının hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini içine düştüğü sıkıntılardan kurtarmak için uğraşan ve mutlaka bir şeylerin yapılması gerektiğine inanan, bunun için aklına gelen her çareye başvuran eklektik bir aydın tipidir. Bazı araştırmacılar, dönemin aydınlarını, modernleşme karşısındaki tavırları ile değil, siyasî bakış açıları ile sınıflandırmanın daha gerçekçi olacağını kaydederler. İlk grupta, siyasî eylemden önce mutlaka halkın aydınlatılması gerektiğini savunan, bütün gayretlerini Batı bilim ve düşüncesini halka benimsetmeye çalışan münevver tipi yer alır. Münif Paşa, Hoca Tahsin, Şinasi bu sınıfta bulunmaktadır. İkinci grup, doğrudan eyleme geçerek merkezi iktidarı sahiplenme arzusu içinde, kötü gidişe son verip, kafalarındaki planı uygulamak düşüncesine sahip olanlardır. Birinci grupta yer alan aydınlar, -Şinasi hariç- iktidarla uzlaşmayı benimsemişlerdir. Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1884) Abdülhamid'le uyuşması birinci tip aydınlar için en açık örnektir. Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında rol oynayan Namık Kemal, Ziya Paşa ikinci tipin kısmen de olsa başarıya ulaşmış örneklerini verirler.[2]

Tanzimat'ın yeni mevzuatı, özü itibariyle seküler karakterler taşımaktaydı. Bu mevzuat, Bab-ı Âli bürosunda hazırlanmakta ve idare, malîye ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik bir takım özel hedefler belirlemekteydi.[3]

Tanzimat hareketi, her şeye rağmen Türk idaresini modernleştirmek yolunda önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ayrıca Tanzimat Dönemi, Cumhuriyet sonrasını da bu sıkıntılarıyla etkilemiştir.[4]

Ayrıca, bu dönemin Türk münevverleri henüz Avrupa'daki belli başlı felsefî akımların tarihini bilmedikleri gibi, bilimlerin gelişmesinin düşünce üzerindeki tesirlerini ve özellikle bunun cemiyet üzerindeki yansımalarını bilecek seviyede değillerdi. Yine onların Osmanlı'nın son döneminde, yıkılmış olan bilimsel ve felsefî düşünce geleneğini yeni baştan ele aldıklarını söylemek güçtür.

Ancak, Ali Suavi, N. Kemal, Şinasi ve onların çizgisindeki düşünürlerimiz, Batı düşüncesi ve felsefesinin önde gelenlerinden etkilenerek, İslâmî inançlarından hiçbir şey kaybetmeden fikirlerini temellendirmeye çalıştılar. Bununla birlikte, Müslüman

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Kamıran Birand, *Uyanış Devri Felsefesinde Tanzimat'ta Tesirleri*, Ankara 1955, 57.

2 Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, 12.

3 Şerif Mardin, *Türkiye'de din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, III. baskı, İstanbul 1993, 45.

4 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* III. baskı, İstanbul 1995, 107.

Doğu'da 'modernist' bir hareket meydana gelmiştir. Bu hareketin önderi kabul edilen Cemaleddin Efganî (1838-1897), Hindistan, Mısır, Türkiye gibi ülkelerde dini, modern ilimlerle uzlaştırmayı tavsiye etmiştir. Milliyetçilik fikirlerinin yayılmasının ne İslâmiyet'le ne de çağdaş medeniyetle uzlaşmaz olmadığını savunmuştur. Fikirlerinin ardından ilk gidenler, Muhammed Abduh (1845-1905) ve Abdülaziz Çaviş, Mısırda ve Türkiye'de onu takip eden yayınlar yapmışlar; Efganî, İstanbul'daki Türk millîyetçileriyle buluşurken, Kazanlı başka bir *"müceddid"* olan Musa Carullah (1875-1949), eserleriyle, Rusya Türklerini modernleştirmek için çabalar göstermiştir.[5]

Diğer taraftan, N. Kemal'in siyasî teorisi, geniş ölçüde Montesquieu (1689-1755) ve Rousseau (1712-1778)'dan, hükümet işleyişi hakkındaki fikirleri de Londra ve Paris'teki millet meclisinden ilham almaktadır. Onun siyasal düşüncesi üzerine diğer bir etkiyi 1863'te bir çevirisini yayınlamaya başladığı Montesquieu (1698-1775)'nun *Esprit des lois* adlı eserdir. Daha sonraki yazılarında, Montesquieu'nun fikirlerini İslâm Hukuk kurallarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır (Tıpkı Aristo felsefesiyle Kur'an ilahiyatını birleştirme hususunda daha önceki bazı Müslüman düşünürlerin teşebbüsü gibi). Namık Kemal'e göre, İslâm Hukuku'nun aklî ve şer'î kuralları, Montesquieu'nun ifadesinde olduğu gibi, tabiî hukuktan başka bir şey değildir.[6]

Şu hâlde Tanzimat Hareketi, Türkiye'nin modernleşmesi, demokratikleşmesi ve laikleşmesi yolunda atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir.

1. Meşrutiyet Dönemi Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimliği[7]

Osmanlı'nın kuruluş, gelişme ve yükseliş dönemlerinin kendisine ait farklı özellikleri ortaya koyduğu bir gerçektir. Ancak bu dönemlerin akabinde gelen duraklama, gerileme ve yıkılma da farklı olay ve olguların tezahürü açısından bir o kadar belki de daha fazla önem arz etmektedir.

1596 yılı, İmparatorluk için bir dönüm noktası olmuştur denilse herhalde bu ifade abartılı bir değerlendirme olarak görülmez. Zira bu yılda yapılan Eğri Seferi'yle birlikte Osmanlı ordusu, tarihte ilk defa karşılaştığı güç karşısında çaresiz kalmış, kendisini güçsüz ve donanımsız hissetmiştir. Bu savaşta, Osmanlı askerleri, kendilerine yöneltilen ateşli silah devrinin yeni tüfeklerinin doğurduğu sonucun etkisiyle geri çekilmiş, savaş meydanında dağılmış ve dolayısıyla mağlubiyete uğramışlardır. İlk kez bu savaşta düşman ordusunun elinde Osmanlı askerlerinin o ana kadar hiç görmediği hafif piyade tüfekler bulunmaktaydı. Osmanlı ordusu, elindeki geleneksel silahlar karşısında rakiplerinin sahip olduğu silah teknolojisiyle baş edememiştir.[8]

Her ne kadar Osmanlı'da duraklamayı 1699 Karlofça Antlaşmasıyla başlatmak, genel bir kabul olsa da -bir Osmanlı tarihçisi uzmanı olmadığımızın bilinciyle birlikte- biz bu tarihi Eğri Savaşı'na kadar, yani yaklaşık bir asır kadar geriye götürmenin vakıayı tespit açısından daha rasyonel ve realist bir tavır olacağını düşünmekteyiz.

---

5 Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", *AÜİFD*, Ankara 1961, 4-5.

6 Bernard, Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev : M. Kıratlı, IV. baskı, Ankara 1991, 142

7 Bayram Ali Çetinkaya, "Meşrutiyet Dönemi (1876-1909) Aydın ve Devlet Adamının/Bürokratının Kimlik Yapısı", *C.Ü.İ.F. Dergisi,* sayı: XII/2, Sivas 2008, 75-120.

8 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz: Ahmet Kuyaş, II. baskı, İstanbul 2002, 76-77.

Osmanlı yöneticilerini, bu tarihlerden sonra en çok düşündüren nokta, toprak kaybı ve gerilemenin sebepleri olmuştur. Özellikle toprak kaybetmek, devlet adamlarının en büyük kaygı ve sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim toprak kaybı, duraklama ve gerilemeyi beraberinde getirmektedir. Özetle burada münevver ve devlet adamlarının sorduğu ve cevabını aradığı iki soru çok önemlidir: Biz neden toprak kaybediyoruz? Biz neden geriliyoruz?

Sorulan sorular, yaklaşık üç asırdır cevaplanmayı beklemektedir. Bu süreçte çeşitli reçeteler ve çözüm yollarının padişaha iletildiği de bir gerçektir. Bu kadîm ve hayatî sorun, batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşmenin kaçınılmaz olarak yapılmasını dayatmıştır. Çünkü Avrupa/Batı gelişmişliğini en bariz şekilde savaş teknolojisiyle göstermekte ve ortaya koymaktadır. O halde yapılması gerekenler, Osmanlı aydın ve bürokratları için açıktır: Zaman kaybedilmeden Batı'yı takip ve taklit ederek ona tabi olmak ve onun geçirdiği evreleri geçirmekten başka çare yoktur. Batılı devletlerin, yani muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için, Batılılaşmak ve modernleşmek gerekmektedir.

Ulemanın Dönüşümü: Aydın, Münevver, Entelektüel

Tanzimat'tan başlayan ve Batı yoluyla girişi yapılan modernleşme projesinin öncülüğünü üstlenen münevver veya aydının belirgin vasfı, otoriter ve bürokrat olmasıdır. Onlar bu özelliklerini, "misyonerlik" konseptinde tezahür ettirirler. Modernleşmenin bir anlamda inşâcısı olan aydın, toplum için en iyi ve doğru olanın bilgisinin kendisinde olduğunu düşünür. Bu misyonun verdiği yükümlülükle hareket eden aydın, bu bilgiye topluma taşıma ve ona müdahale etme hakkını da kendisinde görür. Bu çerçevede aydın, evrensel olduğundan hiç şüphesi olmadığı doğrularını topluma kabul ettirmekte, dayatmakta ve onu eğitmekte kararlıdır. Ona göre zihninde tasarladığı toplum projesi, mensubu olduğu toplum için en makul ve faydalı olandır. Nitekim bu proje kapsamında düşüncesinde yer alan elbiseyi topluma giydirmek ısrarından vazgeçmez. Projeyle toplum uyuşmadığı müddetçe öfkesi artar, hayal kırıklığı yaşar ve cemiyeti suçlar. Toplumu anlamayan ve tanımayan aydın, ileri sürdüğü projenin evrensel doğruları ihtiva ettiğini düşündüğünden, yargılamaları da mutlak hüküm haline dönüşür.[9]

Başlangıçta Osmanlı'da aydının mevkiini, ulema temsil etmekteydi. Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla ulema yerini ve konumunu münevvere terk etti. Münevver, ulemadan farklılaşmayı ifade etmekteydi. Batı'da ideolojik ve siyasal otoriteye karşı bir duruşu simgeleyen aydına karşılık, Osmanlı münevveri otoriteye karşı bir muhalif tavırdan ziyade otoritenin emri altındadır. Bu durum, tesiri uzun zamanlar alacak aydın ve bürokrat bileşimi ile "aydınlanmış" ve "aydınlatılmış" ikilemine sebep olacaktır.[10]

Aydın için kullanılan ifadeler, bazı zaman ve zeminlerde entelektüel kavramıyla yer değiştirmektedir. Entelektüel kelimesi, Ortaçağ'ın sonlarında, Latince *intellectualis* şeklinde türetilmiştir. Akıl ve idrak ile kayıtlı ve bağlantılı olan entelektüel, soyut alanda yer tutan ve var olan fikirler ve düşüncelerle hesaplaşma içerisinde bulunan

---

9 Doğan Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 210-211.

10 Yavuz G. Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 362.

kimsedir. Entelektüeli "kendi fikrini kendi oluşturan kimse" olarak tanımlamak mümkündür. Aydın ise, Fransızca *eclaire* sıfatından türemiş bir kavram olarak bilgi edinme ve eğitim kanalıyla zihni aydınlaşmış kimseyi ifade eder. Tanzimat döneminde, bu kavram münevver kelimesiyle karşılık bulmuş ve zaman içerisinde dildeki arılaşma akımıyla aydın haline dönüşmüştür. Dolayısıyla aydın kavramı fikir ve düşünce üretimiyle ilgili bir kelimeye karşılık gelmez, var olan bilginin edinilmesine işaret etmektedir. Şu hâlde entelektüel düşünceyi üreten kimseyi, aydın ise onu tüketeni ifade etmektedir.[11]

Entelektüelin kapsamlı ve geniş anlamıyla birlikte, Batı'yla ilişkilerin ağırlık kazandığı Tanzimat'la beraber, bizde münevver tipi ortaya çıkar. Münevverin kimliği, kendisine özgü bir tipi anlatır. Batıcı, İslâmcı, Osmanlıcı ve Türkçü olsun, dönemin münevverini tanıtan ortak noktalar bulunmaktadır. Batılı entelektüel, seçkinci bir tavırla, kendisiyle uzman, meslek sahibi, bürokrat ve yönetici arasına mesafe koymaya çalışır. Ancak entelektüelin bürokrat, yönetici veya uzman olmasında bir sakınca yoktur. Onu "entelektüel" yapan en önemli özellik, "okumuş", "bilgi sahibi", "kültürlü", kısacası "aydınlanmış" (münevver) kişi olarak bir mesleği icra etmesi, bir konunun uzmanı veya bilirkişisi olması değil, özgür bir kimlikle sürekli bir fikrî arayışı ve sorgulama halini yaşamasıdır. Entelektüel vasfını taşıyan kimse, dar ve kısır bürokratik hiyerarşi içinde boğulmuş insana karşılık gelmez. O, bağnaz ideoloji ve geçici/günlük çıkarların insan tipinden uzaktır. Bu özelliği itibariyle entelektüelin sosyal statüsü, Batı toplumlarında da tespit edilmemiştir. Ancak bahsi geçen husus, onun lehine olumlu olmuştur. Tanzimat'tan sonraki dönemde, Osmanlı'da münevverlerin genellikle üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat katmanlarından, saygın meslek gruplarından çıkmış olması, profesyonel meslek erbabı ve bürokrasideki okumuş, bilgi sahibi, kültürlü insan ile entelektüelin özdeşleştirilmesi yanlışına düşülmesine sebep olmuştur. Nitekim münevverin entelektüel etkinlikten ziyade daha çok "aydınlanmış" kişiyi vasıflandıran bir kelime olması da bu durumun bir ispatıdır.[12]

Osmanlı devlet sistemi, sosyal bir statüsü tam olarak belirlenmemiş bir münevver tipine Tanzimat'a kadar müsaade edemezdi. Nitekim Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar yönetici, bürokrat, meslek sahibi münevverlerin kültür ve siyaset hayatımızda bir ara tip olarak kaldıkları bir hakikattir. Bu ara tip, Batılı entelektüel tavrıyla yöneticinin, bürokratın, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışmıştır. "Devlete karşı muhalefet söz konusu olmadığından ve muhalefet ancak hükümetteki kadrolara karşı yapabildiğinden, o muhalefetteyken değişimci ve hatta devrimci bir tavır sergilerken, iktidara geldiğinde yönetimin ve bürokrasinin çarkları arasında çok kez farkına varamadığı bir muhafazakâr politikacı ve devlet memuru olup çıkar." Bu dönemlerin münevveri, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsüyle hep birlikte Batı'nın ve Batılılaşmanın tesiri ve baskısı altında bulunmaktadır. [13]

Osmanlı'nın çökme dönemlerinde Batı ile temas halindeki münevver; dinî, siyasî ve felsefî kaygı içindedir. O, kendisini bir taraftan İslâm kültür ve normlarıyla bağlı hissederken bu hususun kendisine yüklediği ihyâcı misyonun temsili olarak görür.

---

11 Mehmet Ali Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 175.

12 Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, 208-209.

13 Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", 209.

Diğer taraftan Aydınlanmacı felsefenin etkisiyle ve yardımıyla İmparatorluğun hayatiyetini devam ettirme gayretini sürdürür. Aynı münevver, Batı'dan gelen Aydınlanmacı düşüncenin kendisine verdiği ilhamla laik ve modern bir ulus devlet inşâcısı rolünü üstlenir. Münevverimizin getirdiği radikal ve toptancı çözüm yolları, bir kurtarıcı kimliğin işaretlerini verir. Osmanlı münevverinin Cumhuriyet'le birlikte aydın olması, ortak kimlik özelliklerinde bir farklılığa yol açmaz. Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü münevverlerden Batıcıların iktidara gelmeleri, "aydın"ın "Batıcı münevver" olarak tanınmasına sebep olmuştur.[14]

Batıcı münevverden entelektüele gelince, farklı bir tip karşımıza çıkmaktadır. Zira entelektüel; "Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipidir." Bu birikimli ve donanımlı tip, "Aydınlanma çağının bir ürünüdür." Batı'nın XVII. yüzyılda çıkan entelektüeline karşılık, Osmanlı coğrafyası XIX. yüzyılda kendi entelektüeliyle buluşur. "Bu entelektüel, misyonunu, teorik planda evrenselliği bizatihî içeren bir şey olarak 'hakikat'i bulup ortaya çıkarmak, pratik planda ise daha iyi bir dünya kurmaya katkıda bulunmak olarak belirlemiştir ki, bu zaten Aydınlanma çağının tiniyle hemen tamamen örtüşen bir misyondur."[15]

Eleştirel bakış sahibi olması gereken entelektüel, Ortaçağ'ın sonralarına artık bilgiyi naklen değil de, üreten bir düşünce adamı kimliğine bürünerek, kendisinin tanımlandığı vasfı hak eder hale gelmiştir. Bu açıdan aydın, entelektüele nazaran, sadece ondan nakil yapan bir düşünce misyoneridir.[16]

Batı'da "fikir uzmanı" şeklinde tanımlanan aydın, sonradan kavramsal olarak Osmanlı'ya geçmiştir. Osmanlı topluluğundaki "alim" (bilgin) ya da ârif (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak bilinen kimselerin vasıfları, Batı'da "aydın"la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan "intellect", "le sieele des lumieres" aydınlanma yüzyılı ifadelerindeki anlamların tam karşılığı olarak kullanılması güçtür.[17]

2. Osmanlı-Türk Aydını ve Bürokratı

Aydınlarımızı, yöneldikleri paradigma açısından ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, köklü bir fikri gelişim tarihinin günümüz mirasçılarının oluşturduğu gruptur. Bu grubun temsilcileri uzun yıllar devam eden "Batı düşünce âlemine yaklaşma" idealinin bugünkü misyonunu yüklenmişlerdir. Onlar olaylara, olgulara ve meselelerinin çözümüne Batı medeniyetinin düşünsel yönelişiyle ve Batı'nın ölçüleriyle bakmışlar. "Kafa yapısı" sorunu çözümlendikten sonra toplumsal meselelerin kendiliğinden halledileceğini düşünmüşlerdir. Batı ile kendi cemiyetimizin arasındaki zihnî ve aklî mesafenin açılmasını ele almışlar ve bunu kapatmanın yollarını bulmaya çalışmışlardır. Batı'ya alabildiğince bir yöneliş gösteren bu cenahın

---

[14] Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", 209.

[15] Özlem, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", 207.

[16] Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 176.

[17] Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* III. baskı, İstanbul 1993, 266-268.

mümessillerinin vurgu yaptığı "mantık, sağduyu, ilim açısı, planlı düzen, hukuk devleti" gibi kavramlar, Batı'nın aydınlanma devrinin retoriğinden alınmışlardır.

Diğer ikinci grup aydın ise, daha çok 1930'lardan günümüze gelinceye kadar olan dönemin, köy, kasaba veya şehirdeki küçük memurun problemlerini kendisine konu edinmiş düşünce adamlarından teşekkül etmiştir. Onlar, kendi toplumumuzla Batı toplumlarını birbirinden ayıran toplumsal meseleleri ele almışlardır. Bu çerçevede onların söyleminde, sosyal gerçekçi okulun kendine özgü kavramlarının etkileri gözlenmektedir.[18]

Osmanlı döneminde aydın yerine münevver kelimesinin kullanımı, 1920 yılların ilk yarısında görülmektedir. Bu anlamı veren ilk sözlük, ikinci baskısı 1925 yılında yapılan M. Bahaettin'in *Yeni Türkçe Sözlük*'üdür. Sözlüğe göre münevver, "ilm ü marifeti tecrübesi çok, terbiye ve tahsil görmüş, malumatlı; açık fikirli" anlamlarına karşılık gelmektedir. [19]

Osmanlı münevverleri ifadesi, bir başka açıdan kapıkullarını, bürokratları ve paşaları akla getirmektedir. Yani Osmanlı bürokratlarını zihnimizde çağrıştırmaktadırlar. Bu bürokratların da isteği, gerilemeyi durdurmak ve çökmeye doğru yol alan "devleti kurtarmak"tır. Tanzimat'tan beri Osmanlı devlet adamlarının uğraştığı sorunların en önemlisi bu konudur.[20]

Osmanlı Aydını

Farklı biçim ve metotlarla Batı'dan bir tür aktarıcılık rolünü benimseyen Osmanlı aydını,[21] devletin içinde bulunduğu buhranı aşmanın formüllerinin arayışı içindedir. Bu büyük ve önemli meselenin çözümü için Osmanlı aydının misyonuna karşılık, azınlıklar içerisindeki aydınlar, kendilerini Osmanlı tebaası olarak görmeyerek, milliyetlerini hatırlayarak milletlerini kalkındırmak ve güçlendirmek peşindeydiler.[22]

Osmanlı aydını, tebaayı, "Allah'ın bir emaneti" olarak kabul etmiş ve bunun verdiği mesuliyet duygusuyla halkını kurtarma misyonunu kendine yüklemiştir. "Halka rağmen halkın kurtulması" için her teşebbüsün faili ve tek temsilci kabul eden Osmanlı aydını, bu özelliğini Cumhuriyet dönemine de taşımıştır. "Kurtarıcı misyoner" Osmanlı aydını, eklektik bir kültür kaynağından beslenerek neşet etmiştir. Bunun sonucunda aydınımız, kendine Batı medeniyetinin yerli temsilcisi ve müfettişi rolünü biçmiş, halka da geleneksel medeniyetimiz kalmıştır. [23] İki asırlık süreçte oluşan Türk aydının kimliği tek tip şeklinde tezahür etmemiştir. Aynı aydın tipi, zaman ve konum değişiklikleriyle hızlı değişim ve çözülmelere "malzeme" olma halini yaşamıştır.

Osmanlı dönemindeki yenilikçi aydın, kendi sitesinde bulunmasına rağmen, bazı durumlarda yöneticiler sitesinde oturma fırsatını yakalamış; bu da onu iki site arasında gidip gelen aydın bürokrat kimliğine sahip olmaya itmiştir. Nitekim Osmanlı aydınları arasında yönetici veya bürokrat olan veya olmaya çaba gösterenlerin sayısı oldukça

---

[18] Mardin, "Köprü Kurmak...", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 302.

[19] Fethi Naci, "'Münevver'den 'entel'e", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 182.

[20] Naci, " 'Münevver'den 'entel'e", 183.

[21] Ayşe Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 505.

[22] Nevin Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, Ankara 2002, 149.

[23] Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 177.

fazladır. Burada vurgulanması gereken önemli husus, Batı aydınlarından farklı olarak Osmanlı aydını, köken ve sosyo-ekonomik statü olarak aristokrat bir aile kökeninden gelmektedir. Bunun sebepleri açıktır. Batı'yı görmek ve oradaki yaşamı tecrübe etmek, dolayısıyla Batı'yla temas, başlı başına yüksek bir sosyal statüyü de beraberinde getirmektedir.[24]

İktidara Talip Aydın Bürokrat

İmparatorluğun yaşadığı kırılmalar, krizler ve kayıplarla birlikte bunlara yönelik çözüm arayışları, aydınları filozof-yönetici vasıflarını temsil etmeye zorlamıştır. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e uzanan süreçte ortaya çıkan aydın tipolojisi, yenilik yapma kapasitesinden çok iktidara tâlip olan bir aydın bürokrat kimliğini ifade eder. Zira Batılılaşma sürecinin bir sonucu olan aydın, "terakki" etmiş ve gelişmiş Batı ülkelerinin modelini ülkesinde yaşanan sorunların çözümünde uygulamak istemektedir. Bu çerçevede aydınımız dışarıdan ithal çözümler aktarmakta ve Batılı hazır şablonlara sarılma eğilimi göstermektedir. Yeni, özgün ve orijinal düşüncelere fırsat ve ortam sağlamayan bu durum, aydınları "memurlaştırma"ya ve "ajanlaşma"ya yöneltmektedir. Diğer taraftan aydın, iktidarın "lütuf ve ayrıcalıklarından" istifade edemediği durumlarda, keskin bir muhalif rolünü benimseyebilmektedir.[25]

Son iki asırdır varlığını belirginleştirildiğine inanılan Osmanlı aydınının köklerini, klasik Osmanlı döneminin seçkinlerine (havâs) kadar götürülmesi gerekmektedir.[26] Ancak dünyaya ve çevresine başkaldıran, eleştiren, yargılayan ve bu çerçevede eğitim alan ve veren Batılı aydın tipinin karşılığını, Osmanlı okumuşunda tam olarak bulmak mümkün değildir. Mevcut düzene eleştirel bir gözle bakmakla yetinmeyen aydın, aynı zamanda çevresini özgün değerler ve vasıtalarla ele alıp incelemekte ve yargılamaktadır. Böyle bir aydın kimliğinin oluşması için yakın zamanlara kadar beklemek gerekir.

Geçmişten miras kalan değerlerle ve önyargılı tavırlarla dünyaya bakmak aydının bünyesine uygun bir hal değildir. O, kendi kavram ve vasıtalarıyla dünyayı, varlığı ve çevresini yorumlayan ve anlamaya çalışan bir tipin özelliklerini taşır. Osmanlı aydının geç dönemlerde ortaya çıkması, sadece Batı kültür ve birikimine olan mesafeyle değerlendirmek gerçekçi değildir. Zira XVI. yüzyıldan beri tahsillilerimiz, Avrupa tarih ve dillerine ilgi göstermektedirler. Bu dönemin okumuşları içerisinde Feridun Bey, Hasan b. Hamza ve Ali b. Sinan'a bir Fransa tarihi tercüme ettirmiştir. Yine XVII. yüzyılın sonunda Hezarfen Hüseyin Efendi Latince, Yunanca ve Fransızca bilgisiyle tartışmasız önemli bir zattır. O, Yunan ve Roma'dan başlayarak Bizans'ı da ihtiva eden bir tarih yazmıştır. Bununla birlikte Katip Çelebi, Avrupa kaynaklarını tanır ve bilirdi. Ancak bu birikimli kimseler, çevrelerinde yetiştirebilecekleri bir ekip ve gruptan yoksundular.

Dolayısıyla uygun olmayan bir toplumda aydının ortaya çıkması güç olmaktadır. Yalnız XVIII. yüzyılda, Aristocu düşünceye ilgi gösteren her dinden bir Osmanlı aydın

---

[24] Nuri Bilgin, "Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995,193-194.

[25] Bilgin, "Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüeller", 193-194.

[26] İlber Ortaylı, "Osmanlı Aydını", *Osmanlı Barışı,* VI. baskı, İstanbul 2005, 35.

grubunun teşekkülü söz konusudur. Nitekim İstanbul'da Kantimir, Mavrokordato ve Nefiyoğlu gibi farklı dil ve dinden olup da ortak dili kullanan, müşterek problemleri tartışan bir entelektüel kümelenme/grup bulunmaktadır. Bunlar içerisinde Koca Ragıp Paşa gibi astronomi, doğa bilim gibi disiplinlerde Batı'da eserleri, dolayısıyla gelişmeleri takip edenlerin varlığı bir hakikattir. Ragıp Paşa, çok vukufiyetli bir zat olmasa da alanıyla ilgili tercümeler yaptırtan bir kişi olarak Osmanlı aydın grubu içerisindeki yerini almıştır.[27]

Kökleri XVI.-XVII. yüzyıllara kadar dayanan Osmanlı aydını, devlet içinde ve devletten geçinen okumuşlardan terekküp etmiştir. Onlar bilgilerini ideal düzeni yeniden ihya etme hususunda yönlendirmişlerdir. "Bu, Türk aydının soy zincirindeki en önemli halka olan misyonerlik ve fonksiyonerliktir. Açıkçası, Türk aydını fonksiyoner (memur, yani devlet için ve devletin içinde) ve misyoner (yani söylemi dinsel) olarak doğmuştur. Türk aydınının doğma koşulları içinde kendine bir misyonerlik vehmetmesi ve bunu fonksiyon terimleri içinde algılaması, onun kendini ve eylemini kutsal ve dinsel görmesine yol açmıştır."[28]

Bu özelliğinin yanında Osmanlı aydınının ikinci olarak kendini göstermesi, Tanzimat'ın siyasî ve kültürel koşullarında Batı'yı tanıması ve keşfetmesiyle gerçekleşmiştir. Bir yenilgi psikolojisi içerisinde Batı'ya duyulan sonsuz ve sınırsız hayranlık ve öykünme Türk aydının misyoner cephesini sağlamlaştırmıştır. Batı'nın sömürgeciliğini bir ihtiyaç unsuru olarak göstermek için kullandığı uygarlaştırma görevi, Tanzimat aydını tarafından büyük bir hevesle sahiplenilmiş ve bunun sonucunda günümüze kadar taşınan aydın-halk kopukluğu ve çatışmasının temelleri atılmıştır. Üstlendiği misyonla Türk aydını, "bir arınma ayininden geçmektedir." Ona göre, atalarından aldığı miras, kendi yenilgisinin sebebidir. Dolayısıyla Batı, onun "yeni kâbesidir". Suçlu ve sorumlu, halktan başkası değildir. Misyoner aydınımızın vazifesi, halkı halka karşı korumaktır. Türk aydının ikinci misyonu ise kurtarıcılıktır. Bu ikinci özelliği, onun ortaya çıkışını belirleyen başka bir kaynak unsurdur. [29]

Dilleri, hissedişleri ve söylemleri birbiriyle zıt düşen iki aydın kimliği, birbirlerine rağmen, birbirinin aynası olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Ama her iki aydın kimliği, yenilgi psikolojisinin tesiri altında şekillenmektedir. Her ikisi de Batı'ya karşı mağlubiyetin varlığını kabul etmekle birlikte, Batıcı aydın onun yöntem ve metotlarını benimseyerek bu yenilgiyi belirginleştirmektedir; İkincisi ise, yenik düşen değerlerine daha da sıkı sarılarak, yenilmediğini ispatlama çabası içerisindedir. Türk aydını, beslenme kaynağı olan Batı kültürünü, İslâmî ve geleneksel bir tabanın üzerine oturtarak "travmatik ve şizofrenik" bir vasatı inşa etmektedir. Bir başka ifadeyle "batıcı veya batılılaşma yanlısı Türk aydını, aslında Batı'yı doğulu bir şekilde okumakta ve anlamaktadır." [30]

Türk aydını, Osmanlı'yla oluşan ve değişime uğramadan gelen "otoriter ve doğrucu" bir eğitim sisteminden beslenmektedir. "Türk eğitim sistemi, doğruların bir kerede ebediyen geçerli olarak keşfedildiklerine inanır ve bunların ezberlettirilmesi

---

27 Ortaylı, "Osmanlı Aydını", 35-36.
28 Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 176.
29 Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 176-177.
30 Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 178.

gerektiğini düşünür. Herhangi bir metodik şüphe veya tutarlık çözümlemesi alışkanlığı elde edemeyen Türk öğrencisi de okulu bitirdiğinde kendi doğrularına mahkûm olmaya mahkûmdur."[31] Böyle bir eğitim sisteminin ürünü olan aydınımız, felsefi cehdi küçük görür, hafife alır. Zira onun için asıl olan eylemdir. Eylem ise, önceden başka öznelerle ortaya konulmuş felsefî bir çabanın hayata geçirilme kavgasından başka bir şey değildir.[32]

İktidarda Kalmak İçin Mücadele Eden Aydın

Batı'da aydın, iktidarda olmak ve iktidarda kalmak için mücadele etmediği halde, Osmanlı'dan itibaren günümüze kadar gelen süreçte aydınımız, iktidarda doğdu ve iktidarda kalmak için sürekli bir dayanak arayışı içinde oldu. Bu arayışlar, beraberinde müttefik bulma çabalarını arttırdı. Elbette her ittifak beraberinde bir ödün ve ilkesizliği getirdi. İttifak düşüncesinin sonucunda Osmanlı aydınının gelişimi durdu, onun kütleleşmesine sebep oldu ve halka olan mesafesi aralandı. İktidar ve devletin geleceği çevresinde yapılan mücadelenin yoğunlaştığı alanda, aydınımız, eleştirel özelliğini yitirdi ve devletin memuru rolünü benimsemek durumunda kaldı. "Ayrıcalıklı" ve özel konumunun neticesinde, Osmanlı aydını, iktidar içinde yer almaya mecbur oldu. Nihayetinde aydının, ortaya çıkmasında muhaliflerin cenahında bulunurken dahi devlet memuru olması, ideolojik ve siyasal alanda devletten bağımsız hareketlerin gelişmesine engel teşkil etti. "Memur muhalifler, muhalif hareketleri yönlendirir" hale geldiler.[33]

Osmanlı'da aydının dinî kimliği öne çıkarken, Cumhuriyet'le birlikte, kısmî bir kopuş yaşandı. Bu çerçevede "bürokrat aydın"ın temel özelliği, laik ve Batıcı oldu. Osmanlı devletinin gerileme ve çöküş dönemlerinde, Türk aydının eylem ve düşünceleri, Müslüman halk üzerinde hayal kırıklıklarına sebep oldu. Bundan dolayı dine dayalı politikalardan uzaklaşılması sonucu laik düşünce önemli bir yere geldi. Laik uygulamalar, doğrudan din kurumuna yönelik değil de dinin bazı kurumlarına cephe almayı stratejik bir tutum olarak sergiledi. Din, bir anlamda devletleştirilerek, iktidarın vasıtası haline getirildi. Batı'da dine yönelik mücadele yapılırken, Türkiye'de benzer bir uygulamanın tam anlamıyla yürürlüğe konduğu söylenemez.[34] Ancak bizde dinî alanla, seküler alanın birbirinden ayrışmaya ve ayrılmaya başlamasının "miladı"nı, Tanzimat olarak tespit etmek mümkündür.

Tanzimat döneminde varlığını hissettiren Osmanlı aydını, aslında 19. yüzyılın reformcu Babıâli bürokrasinin bir sonucudur. Kullandığı dili sadeleştiremeye çalışan veya bunun gerçekleşmemesi halinde niçin muhafaza etmek gerektiğini tartışan aydın, hakikatte toplumu modernleştirmenin ve gelenekleri içinde muhafaza etmenin sebeplerini tartışmaya başlayan bir okumuş tipini temsil etmektedir. Bağımsız ve özgür hareket edemeyen bu okumuş tip, bir taraftan devlet kapısının mahkumudur, diğer taraftan aynı devlet kapısının sistemini tartışma ve değiştirme misyonunu yüklenmeyi istemektedir. Bu kimlik sahibi ister muhafazakâr olsun ister radikal olsun, cemiyetin

---

31 Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 178.
32 Kılıçbay, "Türk Aydının Dünyasını Anlamak", 178-179.
33 Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 366-367.
34 Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 368-369.

kurumlarını tartışmasız kabul etmeye hazır değildir; onun için bazı kriterler kullanır. Örneğin, "Muhafazakâr Cevdet Paşa, Mithat Paşa kadar dünyaya açıktı ve toplumun çizgilerini kendi kabuğu içinde gözlemiyordu. Cevdet Paşa da Fransız ihtilalini ve İngiliz parlamentarizmini öbürleri kadar kantara vurmuş ve tercihini yapmıştı." [35]

19. yüzyılın Osmanlı aydını, Osmanlı toplumundaki ayrı dil ve din kompartımanlarında hayatını sürdüren gruplardan çıkan zeki gençlerin aynı eğitim potasında buluşmasıyla hayat bulmuştur. Rum, Ermeni, Arap ve Türklerden oluşan gençlerin tümü Osmanlıca'yı ve Fransızca'yı bilen kimselerden oluşmaktaydı. Aynı protokol kurallarında yetişmiş, aynı ustaların rehberliğinde gelişmiş bu gençlerden aynı ideolojiye bağlanmaları talep edilmişti. "İslâm hukukunu vukufla yazan Sava Paşa Rum'du ve Şemsettin Sami ise Arnavuttu, üstelik Türkçe kadar Rumca'yı da iyi bilirlerdi çünkü her ikisinin de eğitimini görmüşlerdi. Sahhak Abro Efendi, Ermenice kadar Türkçe'yi onun kadar Fransızca'yı iyi bilirdi. Avrupa ekonomisi, Avrupa tarihi hakkında yaptığı çeviriler ise etrafındaki Babıali bürokratlarının isteklerine cevap verecek biçimde seçilmişti." [36]

Özetle Osmanlı aydını bir modernleşme ideolojisinin insanıydı. Farklı düşünce ve bakış açıları, klasik gruplaşmaların yerini siyasî fikirlere göre şekillenmiş gruplaşmaların almasıyla sonuçlanmıştır. Siyasal kutuplaşma ve dünya görüşlerinin kristalleşmesiyle başka mücadele türlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak Osmanlı aydının bu evrimi tam olarak tamamladığı belki söylenemez. Ancak 19. yüzyıl bürokrasinin aydın yetiştirmeye başladığı bir hakikattir. Bununla birlikte milliyetçilik cereyanı, Osmanlı seçkini ve bu seçkinin yaşam biçimiyle birlikte Osmanlı münevverini de ortadan kaldırdı. Sonraki yüzyılın başlarında, Osmanlı aydın, cemiyet içinde varlığını hissettirse de o bir kalıntı olmaktan kurtulamadı. Bu tarihten itibaren kendine özgü vasıflarıyla ulusal aydın kimliğinden bahsetmek mümkün olacaktı.[37]

Osmanlı Bürokratı

Klasik Osmanlı Çağı'nda bürokrat yetiştiren kurum olarak Enderun ön plana çıkmaktadır. Bu "Saray Okulu", Osmanlı'da devlet adamı yetiştirme geleneğinin özgünlüğünün bir ifadesidir. 19. yüzyılda Enderun yerini Galatasaray ve Mülkiye gibi yönetici yetiştiren kurumlarla birlikte Tıbbiye Mektebi, Baytar Mektebi ve Mühendis Mektebi gibi yatılı burslu kurumlara bırakmıştır.[38]

Önde gelen eşrafla uzlaşmak zorunda kalmasına karşın Osmanlı bürokratı, onların özerklik kazanmasını arzulamıyordu. Klasik devlet adamının tavır ve vasfının temel özelliği de burada gizliydi. Ancak 19. yüzyılla birlikte Osmanlı'da, bürokrasi değişim sürecine girdi. Bu dönemde "mirasa dayanan" ya da "padişah kökenli" olan bürokrasi, "akılcı" bürokrasiyle yer değiştirdi. [39]

---

[35] Ortaylı, "Osmanlı Aydını", 37.

[36] Ortaylı, "Osmanlı Aydını", 37.

[37] Ortaylı, "Osmanlı Aydını", 37-38.

[38] İlber Ortaylı, "Enderun", *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*, XV. baskı, İstanbul 2006, 180.

[39] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, III. baskı, İstanbul 1992, 55-56.

Osmanlı bürokrasisinin önemli bir bölümü, modernleşme şartlarına, erken dönemde uyum sağlamış ve reformların liderliğini ele almıştı. Bu değişime açık ve onu arzulayan bürokrasi, ilk hareket noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarını modernize etmeye girişti. "Osmanlı devlet adamlarının amaçlarına çok benzeyen amaçlara yöneltilmiş Fransız 'Grandes Ecoles'ünü model olarak seçen 19. yüzyıl Osmanlı reformcuları, 'devletin çıkarlarını' göz önünde tutan iyi yetişmiş, bilgili bürokrat seçkinlerden oluşmaktaydı." [40]

Donanımlı bürokratlar yetiştiren devletin taşraya olan ilgisi artınca, yurttaşla doğrudan ilişki içerisine girildi. Bu yeni durum, Osmanlı devlet adamının yeni bir biçim kazanması anlamına gelmekteydi. Modernleşmenin sonraki evrelerinde, kredi kurumlarının kurulması ve halka birtakım imkânların sunulması, koruyucu "devlet baba" fikrini güçlendirdi. Yurttaşlara yönelik getirilen kolaylıklar eşraf tarafından el konulup kendi çıkarları için kullanılma girişimleri, reformcu devlet adamlarının tepkisini çekti.[41]

Modern anlamda bürokrat yetiştirme, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında ciddi olarak ele alındı. Şerif Mardin'e göre, "Laik bürokratın idealizmi geriye atarak, toplumdaki iktidar etmenlerine ilişkin gerçekçi değerlendirmelere öncelik vermesinin nedeni bu arka plan gibi görünmektedir." [42]

Osmanlı Uleması ve Bürokrat

Duraklama ve arkasından gelen gerileme dönemiyle birlikte Osmanlı uleması ile bürokratları arasında, teşhis hususunda farklılaşma oldu. Ulema cephesinde, gerileme sebebinin merkezinde Müslümanların vazifelerini yerine getirmeyip dinden uzaklaşma bulunmaktaydı. Askerî ve sivil bürokratik memurlar ise, sorunu devletin işleyiş mekanizmasının bozulmasında görmekteydi. Onlara göre, mesuliyet gerektiren mevki ve makamlara liyakatsiz ve ehliyetsiz kişiler atanmış, tahsisatlar hakkı olmayanlara dağıtılmış ve rüşvet alma yaygın bir hal kazanmıştı.[43]

Askerî ve sivil memurlardan teşekkül eden Osmanlı laik bürokrasisi, devletin işleyişi konusunda önde gelen ulemayla birlikte çalışmasına rağmen, 19. yüzyılda bu durumda bir değişiklik söz konusu oldu. Artık bürokrasi, ulemayla aynı ortak idealleri paylaşmıyordu. Buna sebep olan olguların başında, laik bürokrasinin değişim ve dönüşümü başlatacak bir güç ve potansiyele ulaşması gelmekteydi. Batı aydınlanmasının düşünceleri ve kurumlarının taşınması için gerekli olan program oluşturuldu. İşleyen süreçte bürokrasi güç devşirirken, ulema büyük zafiyetle karşı karşıya kaldı ve toplum üzerindeki tesirini büyük ölçüde kaybetti. Dolayısıyla ulema, adalet ve eğitim içindeki rollerinin haricinde, devlet hakkında önemli kararlar alma aşamalarında devre dışı kaldı.[44]

---

[40] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 55-56.

[41] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 56.

[42] Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* çev: Fahri Unan, 43.

[43] Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 44

[44] Mardin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 44-45.

II. Meşrutiyet döneminde sarayın yönetimdeki gücü azalmış, iktidar Tanzimat başında olduğu gibi Bab-ı Âli'ye ve hükümeti yöneten fırkaya doğru kaymıştır. 19. yüzyılda bürokrasiyle birlikte Osmanlı toplumu da kültürel ve idarî bir değişim içinde bulunuyordu. Bu değişiklik Harem'den başlayıp şehzadelerin ve sultan hanımların eğitim sistemine kadar, hatta sarayın teşkilat ve protokolüne kadar uzanmaktaydı. Bu süreçte "özne" yer değiştirmekteydi. Cemiyetin Saray'ı takibi sona ermiş; Saray'ın değişen toplumu, saray dışındaki bürokratları ve aydınları takipleri söz konusu olmaya başlamıştı.[45]

Osmanlı'daki bürokrasi, bütünüyle Müslüman devlet adamı ve bürokratlardan müteşekkil değildi. Azınlıklardan önemli ve yetkin Osmanlı devlet adamları çıkmıştır. Bunlardan birisi kırk yıl boyuncu Londra büyükelçisi olan Kostaki Musurus Paşa'dır. Kraliçe Victoria, bu büyükelçimizin verdiği balolara mutlaka katılırmış. Ancak aşırı Osmanlıcı olarak kabul edildiği için Yunan milliyetçileri tarafından suikasta uğramış ve yaralanmıştır.

Diğer taraftan Fenerliler, bürokraside hizmet verirler, tercümeler yaparlardı. Dış ilişkileri yürüten Fenerliler, Türkçeyi iyi öğrenmişlerdi. Batı'da eğitim görmüşler ve gittikleri ülkenin (Fransız ve İtalyan) dillerini de iyi bilirlerdi. Yani bu zevat Rumca ve Yunancayı da bilen Osmanlılardı.[46] Bununla birlikte İmparatorlukta, çok sayıda gayri Müslim vali, nâzır, büyükelçi ve Hariciye Nezareti'nden her dilden memur bulunmaktadır. Geleceğin bürokratlarının yetişeceği okullara (Tıbbiye ve Mülkiye) alınan öğrenci kontenjanlarının üçte biri, Müslüman olmayan azınlıklara tanınmaktadır.[47]

Batılılaşma en belirgin şeklini Tanzimat'ın ilanıyla alacaktı. Devletin sorunlarını çözmek amacıyla çözüm olarak sunulan Batı tipi eğitim kurumları, Bâb-ı Âli bürokrasisini yani Osmanlı devlet adamlarını yetiştirmiştir. Dolayısıyla Batılılaşma hareketi bir devlet politikası olarak hayata geçirilmiştir. Osmanlı aydın ve bürokratının konumunu da bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek gerekir. Bu, yeniyi temsil eden "münevverler" için olduğu gibi, Osmanlı'da geleneksel aydını temsil eden ulema için de geçerli bir durumdur. [48]

Tanzimat'ın ilanında söz sahibi olan bu dönem aydınlar, var oluşlarını görev aldıkları bürokraside borçlu olduklarından dolayı, temel zihinsel sorunları devleti kurtarmak ve sürekliliği devam ettirmektir. Devlet içindeki eğitim kurumlarının ürünü olan aydın, bu anlamda devlet memurudur. Mekteb-i Mülkiye, Tıbbiye ve Mühendishane gibi eğitim müesseselerinde müktesebatlarını tamamlayan aydınların en önemli kaygısı devlet kademelerinde vazife almaktır -Bu hal bugün de geçerliliğini sürdürmektedir-. Nitekim onların halkla ve yurttaşlarla bütünleşme gibi düşünceleri bulunmamaktadır. Batılı aydın, fikirlerini seslendirmek için matbuatı kullanır, ancak yüzü devlete dönüktür. Bu anlamda onun devlet kadrolarına ve icraatlarına yönelik tenkitçi tavrı, devletin varlığını sorgulamaya yönelik olmayacaktır.[49]

---

[45] Ortaylı, "19. Yüzyılda Osmanlı Saraylarının Geçirdiği Değişim", 85.

[46] İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler", *Osmanlı Barışı,* VI. baskı, İstanbul 2005, 123

[47] Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayri Müslimler", 126.

[48] Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 504.

[49] Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 503-504.

Özetle 19. yüzyıl Osmanlı aydını, "değişmek için değişen bir aydın tipi" değildir. Bu aydın, zorunlulukların değişime zorladığı biridir. O, kendisine kalan mirası reddeden bir kimliği temsil etmez. Onun yöneldiği çağın getirdiği birtakım gereklilikleridir. Örneğin, Osmanlıca'sı mükemmel olan ve Farsça'ya düşkün olan Fuad Paşa, Fransızca'yı Fransızlar kadar iyi bilip, kelime ve deyim oyunlarına başvurup diplomasiye katkıda bulunabilmektedir. Bir başka devlet adamı, Mehmet Emin Ali Paşa, Mısır Çarşısı'ndaki fakir bir kapıcının oğludur, çok iyi derece Fransızcaya sahip bir kimsedir. O, hariciye nezaretindeki görevinin bilinciyle Fransızcasını geliştirmiştir. Sonunda üç kıtada hüküm süren devletin sadrazamı makamına kadar yükselmiştir. Yani bürokrasinin zirvesinde görev yapmıştır. O kadar önemli ve şöhretli bir devlet adamı olmuştur ki, "....öldüğü vakit okkasını Avrupa devlet adamlarının müzayede ile alıp bir kutsal emanet gibi" muhafaza ettiği nakledilir.[50]

3. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Aydın ve Bürokrat

Sistematik anlamda modernleşmenin miladı olan Tanzimat; Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet ve nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde en etkili olan zihniyet ve harekettir. İslamcılık, milliyetçilik ve sekülerleşme bu dönemin ürünleridir.[51]

Tanzimat Dönemi'nde değişiklik, kendisini öncelikle devlet alanında göstermiştir. Seçkinler kültürü ve halk kültürü gibi düalist bir toplumsal yapının varlığına bu dönemde de şahit olunmaktadır. Siyasî seçkinler tarafından yapılarak yukarıdan aşağıya doğru halka empoze edilen reformlar, zaman içinde toplumda etkisini göstermiş, toplum içinde yayılarak zamanla zihniyetlerin değişmesine sebep olmuştur.[52]

Cumhuriyet dönemindeki zihniyet ve ideolojileri tanımak ve anlamak için, Tanzimat'a kadar gitmek gerekmektedir.[53] Bu dönemdeki aydın ile halk arasındaki kopukluk ve ikilik Tanzimat Fermanı'ndan ziyade, modern ve klasik okullar, şer'î ve medenî mahkemelerin bir sonucuydu. Nitekim Yeni Osmanlılar, İslâmî kavramları ve kurumları modern bir söylemle sunmaya teşebbüs ettiler. Bu çerçevede Onlar Müslüman kimliğiyle ilerlemeyi, demokratik ilkeleri ve insan haklarını seslendirdiler. Fransızca gazete çıkararak dünyaya açılacak bir dil geliştirmeye yöneldiler. Kültürel değişim talebi karşısında kimlik sorunu krizine girmek istemediklerinden İslamî söyleme dayanmak zorundaydılar.[54]

Osmanlı aydınları, bir ikileme düşerek, Batı'nın bilim, felsefe ve teknolojide ilerlemeyi dinden uzaklaşarak gerçekleştirdiğini düşündüler/inandılar. O halde biz de dinle aramıza bir engel koyarsak ve ondan bağımızı koparırsak, hedeflediğimiz

---

50 İlber Ortaylı, "Tanzimat Aydınları", *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 126.

51 Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İstanbul 1999, 505.

52 Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, 506.

53 Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 235.

54 Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236.

seviyelere ulaşabiliriz düşüncesini taşımaya başladılar. Tercih "Doğu mu, yoksa Batı mı olacak, bilim mi yoksa din mi rehber olacak" kavgası, bu ikilemi ayakta tutmaktaydı.[55]

Tercih ve alternatifler arasında bocalayan ve zihinsel bulanık ve karmaşa yaşayan Tanzimat bürokratları içerisinde yine de vasıflı ve liyakatli kimseler bulunmaktaydı. Bunlardan Ahmet Vefik Paşa, kayda değer bir diplomat ve devlet adamı olarak elçilik ve valilik gibi görevlerde bulunmuştur. Biyografileri okunduğunda Osmanlı diplomatları hem Bab-ı Âli'de dairede hem vilayetlerde hem de sefaretlerde hayatını sürdürmekteydi.[56] Dolayısıyla o, çok farklı eylem ve vazifelerin insanıydı.

Farklı görev ve fiilleri hakkıyla yerine getirmeye çalışan laik devlet adamı ve laik aydınların devlet meselelerinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Sadrazam ve Şeyhülislâm gibi iki yüksek makamla sürdürülen devlet işleri, Padişah'ın mutlak temsilcisi olmayan bakanlar tarafından yürütülmektedir.[57]

Modernleşme dönemi bürokratik aydınları, Batılılaşma projeleriyle, klasik Osmanlı elitinin karşı çıkmasına imkân bırakmayan Batı ile ilişki kurarak önemli bir merhaleyi katettiler. Batı dillerine vakıf olmaları, bu zevata önemli bir güç vermekteydi. Onlar da bu güçlerinin bilinciyle kendilerini üstün görmeye başladılar. Bunu da ülkenin zorunlu değişimleri için kullandılar.[58]

Tanzimatçılar, Yeni Osmanlılar tarafından eleştiriye tabi tutuldular. Batılılaşmanın bir sonucu olarak ülkeye giren "meşrutiyet" fikri, "hürriyetçi ve meşrutiyetçi kadro"ları, yabancı sermaye yanlısı Tanzimatçılara karşı harekete geçirdi. Ancak onlar Osmanlı'nın gelişmesinde ekonominin hayati rolünü fark edemediler.[59] Ekonomik alanın öneminin "fevkinde" olan Tanzimat bürokratları, yeni aydın tipinin ortaya çıkmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onlar, iç ve dış siyasetteki hareketleriyle Osmanlı devletinin kompartımanlara ayrılmasının önüne geçmek için mücadele ettiler.[60]

Modern yönetim anlayışının yaygınlık kazandığı bu dönemde, memur farklı bir atmosferi teneffüs etmekteydi. Okul ve hastane gibi hizmetlerle uğraşmayan devlet, artık bu müesseseleri inşa etme sürecine girmiştir. Bürokrata ihtiyaç artmakta ve bu kapsamda yeni memur tipi eskisinden çok farklı özelliklere sahip olmak zorundaydı. Memurun pratik bilgilerle donanımlı, kısa ve iyi yazan, kalemiyle geniş kitlelere hitap edebilecek bir evsafta yetiştirilmesi zorunluydu. Yeni kurumsallaşan eğitim merkezleri, bu ihtiyacı karşılamaktaydı. Nitekim 1850'nin sonlarında Mülkiye Mektebi ve sonraları Hukuk Mektebi ve Mekteb-i Nüvvâb (Kadılar Mektebi) bürokrat yetiştirmeye başladı.[61] Rüştiye adı verilen okullar, içinde matematik ve coğrafya gibi derslerin bulunduğu çağdaş bir eğitimi öğrencilerine vermekteydi.[62]

---

55 Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 267-268.

56 İlber Ortaylı, "Türk Dışişleri Memuru", *Osmanlı Barışı,* VI. baskı, İstanbul 2005,163.

57 Niyazi Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları", *Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 39.

58 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev: Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, red. ve yay. haz: Ömer Laçiner, II. baskı, İstanbul 1998, 136-139.

59 Yılmaz Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 109-111.

60 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 33.

61 Ortaylı, "Tanzimat Aydınları", 130.

62 Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 272.

Tanzimat'ın bürokrat aydınlarını yetiştiren okulların açılmasının bir neticesi olarak aydın iktidarda doğmuş ve gelişmiştir. Bu çerçevede Bâb-ı Âli, bir uygulamalı okul fonksiyonunu icra etmiştir. Yine de münevverler, devletin klasik yönetim mantığının dışına çıkmada zorlandılar. Bunun en önemli sebebi, bürokrat münevverin "Sultanın kulu" olması ve toplumsal örgütlenmelerden uzak ve kopuk bulunmasıdır.[63]

Tanzimat'ın bürokrat münevveri Batılı devletlerin elçiliklerine sığınırken, Yeni Osmanlı münevveri, halkla temasa yöneldi. O da geleneksel Osmanlı sistemini sürdürme ve yenilikçi anlayışlar arasında kaldı. Bu tarzın önde gelenleri Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal yeni bir iktidar yöntemi için çabaladılar.[64]

İktidarı Hedefleyen Aydın

Osmanlı aydını, Batılılaşmanın en önemli vasıtaları olan okullarda yetişerek bürokrasinin kaynağını oluşturmuştur. Sürgüne giden aydınlar ya rızasıyla ya da devlet görevlisi olarak vazife almışlardır. Dolayısıyla kriz dönemlerinde münevver, devletin bir parçası olmuştur. Ancak "Osmanlı münevveri Batıcıdır, ama Batı'yı iyi bilmez; Onun aynasıdır ve halkının Batılı gibi olması için öğretmenlik görevini yüklenir; padişahı asla tartışmaz ve bürokrat olarak kalır. Osmanlı münevverinin hedefi tektir (o da) Osmanlı Devleti'nin ihyası(dır)."[65]

Osmanlı aydını, Birinci ve İkinci Meşrutiyet'le birlikte iktidara gelmeyi hedeflemiştir. Büyük oranda bu emeline ulaşan aydın, devletten maaş alan ve ondan gelecek bekleyen kimse haline gelmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı merkeziyetçiliği ve yukarıdan inmecilik zihniyeti gelişmiştir.[66]

Tanzimat bürokratları, yurt dışında görev yapmış ve yabancı dile sahip bir kimliğin insanlarıdır. Devletin devamı için Batılı modelin alınmasına inanan ilk aydınlardır. Tanzimat'ın devlet görevlileri, halklar sistemi, eğitim sistemi ve ilmiye kurumlarıyla yeni bir aydın tipolojisinin teşekkülüne ortam hazırlamışlardır. Bunda öncülük görevi, Mustafa Reşit Paşa'ya nasip olmuştur.[67]

Tanzimat'ın getirdikleri, yabancı ülkelerin baskısı ile farklı unsurların birbirinden hoşnutsuzluğu ve aydınlanma felsefesinin eğitimli kimselere tesiri, yönetim mekanizmasını eleştiren bir aydının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Genç Osmanlılar yönetime muhalif olarak doğmuştur. Onların tamamına yakını devlet kademelerinde görev yapmış, yabancı dil bilen ve yazı yazma kabiliyetleri olan kimselerdi. Paşa konaklarında memleket meseleleri tartışırlar, matbuatla halkı anlatırlar ve Osmanlı'nın yeniden ihyası için fikirler üretirlerdi. Dolayısıyla Tanzimat'ın ortaya çıkardığı aydın, Cumhuriyet'in inşasında üzerine düşeni yapacaktır. Bugün aydın resm(i)en aydın olma kimliğinden uzaklaşamamış maaşlı devlet memurudur.[68]

Tanzimat hareketiyle aydın, yenilikçi rolüyle halk ile temasa geçti ve onu "değiştirme zorunluluğunu" kendisine misyon olarak yükledi. Her şeye rağmen, Tanzimat ve sonrasının aydını, Saray ve Bâb-ı Âli'den ve kendi seviyesindeki okumuştan

---

63 Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 363-364.
64 Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 365.
65 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41.
66 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 41-42.
67 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.
68 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 42.

başka geniş kitlelerle iletişim kuramadı. Bu aydınların çoğunluğu paşa çocuklarıydılar ve Osmanlı devletine itaatkârdılar. Amaçları, Osmanlı'yı tarihteki ihtişamına ulaştırmaktı. Nitekim bu kapsamda devlet, kendi aydınını oluşturmak için yurt dışına öğrenci gönderdi. Yenilikçi Osmanlı kadrosunu yetiştirmek için Batı'dan uzman getirmekle birlikte Batı'ya insan göndermek de aydının vasfını ve karakterini oluşturdu. Böylece devletle uzlaşan aydın tipinin ortaya çıkması gerçekleşti. Bu aydın kimliğinin inşasında Mustafa Reşit Paşa'nın rolü kayda değerdir.[69]

Osmanlı aydınlarından Cumhuriyet aydınlarına kadar geçen süreçte her paşa, kendi ekibini oluşturmak ve muhalif kesimden bulunanları azletmek gibi bir zafiyet taşımaktaydı. Meşrutiyet'ten döneminden Cumhuriyet dönemine kadar bu olumsuz gelenek hiç değişmedi.[70] Cumhuriyet döneminde de bu gelenek devam etti.

Tanzimat'tan Meşrutiyet'e kadar olan süreçte, Batı'ya yönelme ve Batılılaşma probleminin ortaya çıkardığı sorunları çözmek için herkesin probleme yönelmesi sonucunda irili ufaklı cereyanlar hayat buldular. Bu fikir akımları arasında hararetli ve seviyeli tartışmaların yaşanması da bir gerçektir. "Yani sadece o dönemdeki İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları değil onların dışında Tanzimat'tan bu tarafa varlığını gösteren maddecilik, pozitivizm, sosyalizm, evrimcilik gibi bir takım felsefî temelli veya 19. yüzyıldaki gelişen bilimlerden kuvvetini almaya çalışan çeşitli akımlar ortaya çıkmış bulunuyordu. Bunlar etrafında da çok çetin birtakım münakaşalar oluyordu. Yani Türkçü de, İslâmcı da, Batıcı da, sosyalist de, materyalist de fikirlerini açıkça ifade edebiliyordu ve çeşitli dergilerde, gazetelerde, kitaplarda karşılıklı ve seviyesi yüksek münakaşalar oluyordu. 1900'lü yılların ve 1908'deki değişimin getirmiş olduğu zihniyet farklı idi tabiî." [71]

Alternatif ve birbirine muhalif fikirlerin hayat/ortam bulduğu 19. yüzyıl boyunca Osmanlı devleti birçok ülkede temsilcilikler bulundurdu. Bu çerçevede hariciye bürokratları, aktif siyasî görevlerde yer aldılar. Bunlar içerisinde Ermeni, Rum, Yahudi ve Avrupa kökenli memurların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Ancak İmparatorluk içerisinde görev yapan gayri Müslim diplomat, "Osmanlı" olmuştur. Bu dönemin bürokratı için bu önemli bir özelliktir.[72]

Tanzimat'la birlikte Yeni Osmanlılar, halk ile aydın arasındaki ayrılığın/ikiliğin köklerini Batı'yı taklit etmekte gördükleri için Batı'ya yönelik eylemlere muhalif tavır takındılar. Bu kültürel ikilik, 19. yüzyıl boyunca varlığını devam ettirdi. İkinci Meşrutiyet'e gelindiğinde aydın, halktan bir oranda şüphelenen, halkın da kendisinden şüphelendiği bir kişilik formuna bürünmüştür.[73] Ancak Birinci Meşrutiyet devrinde, yani "1876 ile 1908 arasında bir çeşit gizli, bazen darmadağın edilen, fakat daima ayakta kalan bir grup teşekkül etti. İşte bu andan itibaren Osmanlılar'da bir "aydın" grubundan bahsedebiliriz." [74]

---

[69] Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 363.

[70] Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 111-112.

[71] Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218.

[72] Ortaylı, "Türk Dışişleri Memuru", 164.

[73] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 282.

[74] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 286-287.

Tanzimat'tan Meşrutiyet dönemine kadar Osmanlı aydının, Genç Osmanlılar tarafından temsili söz konusudur. Onların ideolojisi Osmanlılık'tır. Tanzimat bürokratlarından farklı olarak Genç Osmanlılar, Osmanlı birliğini Meşrutiyet idaresi içinde hürriyet, adalet, eşitlik ilkeleriyle ve parlamenter sistemle sağlanacağına inanmışlardır. İkinci Meşrutiyet'ten sonra, Osmanlılık fikri yerini Jön Türklerle birlikte Türkçülük düşüncesine terk etmiştir.[75]

Fransız İhtilali'nin etkisinde oluşun yeni aydın kimliği, 'Osmanlı Devleti nasıl kurtulur?' sorusunun cevabını arayan, yönetimi eleştiren basının gücünü kullanarak halkı aydınlatan ve hürriyete, eşitliğe, anayasaya dayalı bir yönetimi talep eder. Nitekim Fransız Devriminin fikirleri, Osmanlı modernleşme hareketlerinin Cumhuriyet'e kadar olan ana eksenini teşkil etmiştir.[76]

"Tanzimat sonrası Türkiye tarihi, gittikçe azalan özgürlük ve bağımsızlık koşulları altında düşünen kişilerin, o iki amacı gerçekleştirme çabalarının tarihi olmuştur. Kemalizmin, laiklik sorununa getirdiği çözüme değin, ne yapılmışsa hemen hepsi Tanzimat temasının *variatonları* olarak kalmıştır."[77] Batı aydınlanmacılığının temel düşüncesi olan ilerlemecilik, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınları tarafından heyecanla desteklenmiş ve benimsenmiştir.[78]

4. Meşrutiyet Aydın ve Bürokratı

İkinci Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkan özgürlük ortamı, farklı düşüncelerin seslendirilmesine ve bilinmesine zemin ve fırsat hazırladı. Baha Tevfik ve arkadaşlarının muntazam yayınları güçlü bir fikir akımı haline dönüştü. Sosyolojik pozitivizm, Ziya Gökalp'in çabalarıyla üniversiteye girdi ve milliyetçi cereyanın bilimsel temelini oluşturdu. Osmanlıcılık, milliyetçilik şekline dönüştü. Kürtçülük, Arapçılık ve Arnavutçuluk gibi etnik milliyetçilikler ilerleme kaydetti. Modernleşme batılılaşma şekline büründü ve Panislamizm İslâmcılık halinde kendini tanıtmaya başladı. [79]

Meşrutiyet döneminin önemli üç temel/ana akım Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçülerden meydana gelmekteydi. "Biz Batı'dan neden geri kaldık?" sorusu, bu üç fikir cereyanı mensupları tarafından farklı şekilde cevap bulmaktaydı. Bunlar; "Bizi din geri bıraktı" diyen Batıcılar, "Biz İslâm'dan uzaklaştığımız için geri kaldık, İslâm'a sarılmalıyız" diyen İslamcılar ve Batı'dan ve İslâm'dan vazgeçmeyip millî ruhu canlandırmaya düşünen Türkçülerden oluşmaktaydı.[80]

Modern Osmanlı eğitim sistemini inşa eden Abdülhamid, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde kaliteli ve verimli liseleri kurarken, Tıbbiye ve Harbiye'de yabancı dil öğretimini geliştirmiştir. Ayrıca o, Darulfünûn'u da kuran hükümdardır. Dönemin ve daha sonraki dönemlerin aydın ve bürokratları da bu eğitim kurumlarından yetişmişlerdi. Ancak arka arkaya gelen savaşlar, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi

---

75 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, XI.

76 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 12.

77 Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları, " 42-43.

78 Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 291.

79 Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236.

80 Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 236-237.

aydınlarının sayısını azalttı. Nitekim 19. yüzyılda Türk aydını, zamanına göre derinlikli ve çağını iyi değerlendiren bir kimlik vasfını taşımaktaydı.[81]

İkinci Meşrutiyet'le birlikte dernek faaliyetleri, toplantı, gösteri ve grev hakları, basın özgürlüğü gibi siyasal hürriyetler canlılık kazandı. Farklı düşünce akımlarının yeşermesini de bunlara eklemek gerekir. Toplum ve devlet yönetiminde laik sisteme geçişin işaretleri de bu dönemde alınmaya başlamıştır.[82] İkinci Meşrutiyet, Osmanlı vatanseverliğinin seslendirildiği bir dönem olurken, diğer yandan imparatorluğun parçalanması ve ulusçuklara ayrılmasının gerçekleştiği bir dönemdi. Bu dönemde Türk aydını, Osmanlı vatanseverliğini sürüklemekle karşı karşıya kalmıştır.[83]

Meşrutiyet Aydını

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devam eden Türk modernleşmesi, kimliklerin ve elitlerin birbiriyle mücadele ve tartışmalarıyla şekillenmiştir denilebilir. Başlangıçta, Batıcı ve Gelenekçi olarak kamplara ve kompartımanlara ayrılan aydınlar, zaman içerisinde "Batıcılar", "Osmanlıcılar", "Türkçüler" ve "İslâmcılar" şeklinde tanımlanır oldular. "Tanzimat'a kadar herhangi bir ideolojik fikir akımının modern düzeyde mevcut olmadığı Osmanlı toplumunda, Tanzimat sonrası fikirlerin çeşitliliğinde Avrupa'daki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelişmelerin rolü en üst düzeyde olmuştur."[84]

Osmanlı'dan bu yana gelen ve gelişen modernleşme tartışmaları, kimi zaman alt bazen yüksek seviyede olmuştur. Düşünce adamları, aydınlar ve bazı bürokratlar, resmî ideolojinin büyük ölçüde kısıtlamadığı bir kapasitede mevcut durumlara müdahil olmuşlardır.[85]

Aydınlanma Felsefesinin Tesirleri

Meşrutiyet döneminin ana esin kaynağını Fransa oluşturmuştur. Ancak on sekizinci yüzyılın Aydınlanma felsefesinin yerini, on dokuzuncu yüzyılın sosyal bilimi reform ve modernleşmeye doğrudan etki etmeye başlamıştır. Bu kapsamda Auguste Comte'un pozitivist düşüncesinin ilk etkileri, İttihad ve Terakki'nin teorisyeni Ahmet Rıza'ya tesir etmiş ve dolayısıyla Meşrutiyet yönetimlerinin politikalarını şekillendirmiştir. Dolayısıyla laik radikalizm de bu politikaların kapsamından beslendi. Yine Prens Sabahattin kendi ekolüne Le Play ve Demolins'in öğretilerini kaynak olarak buldu. Onun şahsî teşebbüs ve ademî merkeziyetçi fikirleri, bu felsefelerden nemalandı. Bununla birlikte Ziya Gökalp de, Türk milliyetçiliğinin rafine edilmiş teorik formüllendirmesini Emile Durkheim sosyolojinde keşfetti. Meşrutiyet aydın ve düşünürlerinin tesirinde kaldıkları fikir ve öğretiler, adeta bir tür felsefe ve din olarak sosyal, siyasal ve dinî problemlerin çözümde "vahiy" nispetinde bir etki gösterdi.[86]

---

81 İlber Ortaylı, "Osmanlı Mirasından Çizgiler", *Gelenekten Geleceğe,* VIII. Baskı, İstanbul 2004, 24-25.

82 İlber Ortaylı, "Türkiye'de Demokrasi Çok Genç Değildir", *Gelenekten Geleceğe,* VIII. Baskı, İstanbul 2004, 64.

83 Ortaylı, "Osmanlı Kimliği", 28.

84 Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar", Dinî Araştırmalar, c.2, sayı: 5, Eylül-Aralık 1999, 157.

85 Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar", 157.

86 Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev: Metin Kıratlı, IV. baskı, İstanbul 1991, 230-231.

İkinci Meşrutiyet, Cumhuriyet'in adeta "siyaset laboratuarı" işlevine sahip bir dönemi ifade etmektedir. İttihad ve Terakki'nin etkisinin ideolojik, sosyolojik ve kadro bağları Cumhuriyet döneminde CHP'deki izdüşümleri yaşadığımız zamana kadar varlığını sürdürmektedir.[87]

Birinci ve İkinci Meşrutiyet dönemi aydınları, Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı heyecanlar içinde yetişmiş ütopya zengini, özgürlük yoksulu edebiyatçılar, yeni bir dünya yaratmanın hayallerini görmekteydiler. Bu aydınlar, fakir bir ülkenin Batı hayranlığının verdiği şaşkınlıktan kendilerinden geçen kadrolardı. Her türlü fikir özgürlüğünü istedikleri halde, onlar bunu cesaretle ve yüksek sesle ortaya koyamayan bir hareketin mensuplarıydı. Başlangıçta İttihad ve Terakki ile birleşen bu grup, özgürlük hareket ve mücadelesini hararetli savunmaktaydılar. Nitekim Tanzimat ve bürokrasi karşısında Jön Türkler'in hürriyet eylemleri, Harbiye, Mülkiye ve Tıbbiye de askerî ve sivil aydınların harekete geçmesi için gerekli fırsatları sağlamıştır. [88]

Fikir Akımlarındaki Gruplaşmalar

İkinci Meşrutiyet'e giden süreçte, sivil ve askerî aydınlarda kayda değer çeşitlenmeler oluştu. Bu süreçte, bilgi ve deneyim birikimini askerî okullarda elde edenlerden ziyade sivil kadroların yetiştirdiği aydınlar belirgin bir üstünlüğü görülmektedir. Servet-i Fünûn çevresinde kümelenmiş yazarlar, Mülkiye, Hukuk ve Tıbbiye'de okumuş meslek erbabı ve Osmanlı aydınları, modernleşme döneminin oluşumunda önemli "özne"lerdir. Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmet Rauf, Cenap Şehabettin, Ahmet Şuyaib, Mehmet Cavid, Rıza Tevfik, Bedii Nuri, Asaf Nef'î, Dr. Faik Nüzhet, Ziya Gökalp, bu hareketi besleyen ve destekleyen aydınlardır. "Büyük bölümü Edebiyat-ı Cedide mensubu olanlar, Türk ve Batı edebiyatı üzerinde görüşler serdetmek ve eserler vermekle yetinmeyen, felsefe, siyaset, hukuk, yönetim, eğitim, sağlık konularında da geniş bilgi ve deneyleri olan bir kadroydu. Askerî eğitimden gelenler, sadece kurmaylık stratejileri ile yetinmemiş, çok geniş kapsamlı bilgi ve deney sahibi olmuş iddialı entelektüellerdi." [89]

Batı felsefe ve düşüncesinin her türlü soruna çözüm olacağına inananlar gibi, İslâmî yaklaşımları öne çıkaran aydınlarımız da bulunmaktadır. Samimî olmalarının dışında yeni çözüm yollarında zorlanan İslâmcıların, büyük çoğunluğu ekonomik sorunlar karşısında etkili olamadılar. Bu İslâmcı aydınlar arasında Hüseyinzade Ali Turan, Zeki Velidi Togan, İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Babanzade Ahmet Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Muallim Naci, Mehmet Ali Ayni, Mehmet Akif (Ersoy) gibi Cumhuriyet öncesi Türk düşünce hayatına hayatî katkıları olan kişiler bulunmaktadır.[90] İslâmcı aydınlara, İkinci Meşrutiyet sürecinde Türkçülük hareketinin temsilcilerini de eklemek gerekmektedir. Bu hareket siyasî ve fikrî hareket olarak dönemin milliyetçilik akımlarına karşı önemli bir rolü yerine getirmiştir. Zira Yunan milliyetçiliğinin

---

87 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki,* İstanbul 1987, 308.

88 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 111.

89 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113.

90 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 113-114.

uygulamaya koyduğu Panslavizim hareketi, Rusya ve İngiltere'nin desteğiyle Bulgar, Romen, Sırp, Arnavut, Ermeni, Arap milliyetçiliklerini tetiklemiştir.[91]

Nihayetinde Osmanlı aydınları, Cumhuriyet aydınlarının ataları ve öncüleridir. Karakter vasıfları yüksek olan bu aydınların özellikleri, Cumhuriyet döneminde de değişikliğe uğramadı.[92] Ancak Osmanlı aydını için Batılılaşma, pragmatik bir zorunluluktu ve onlar zor ve meşakketli bir alanda mesafe almaya çalıştılar. Zira Batı'yı anlamanın önünde çok sayıda kültürel engel bulunmaktaydı.[93] Dönemin Osmanlı aydınının, halka yakın olmayan bir kelime dağarcığı bulunmaktaydı ve yabancı gramerli Osmanlıca'dan hoşlanmıyordu. Son Osmanlı devrinin dilde sadeleşme hareketinde "Turancı" emellerin olduğu bir gerçektir. Nitekim Gaspıralı İsmail'in çıkardığı gazete, Türk dünyasındaki aydınlar arasındaki anlaşmayı sağlamayı hedeflemektedir. [94]

İmparatorluğun merkezindeki aydınlar içerisinde eylemci yönleri baskın olan Jön Türkler'e başlangıçta ihtilalci kimliği verilmesine karşın, 1905'ten sonra, bu yapı "komitecilik"e dönüşmüştür. İttihad ve Terakki politikası, eylemci aydın kimliğinde düğümlenirken, İmparatorlukta "komitacı aydın"-"fikir aydını" şeklinde iki grup ortaya çıktı. Mustafa Kemal ise, bu iki cenahı birleştirdi.[95] Bu da göstermektedir ki, aydın kimliği Osmanlı İmparatorluğu'nda bir değişim ve dönüşüme şahit olmuştur.[96]

Meşrutiyet döneminde aydınlar, yönetime kütle halinde karşı koyamadıkları için, muhalif hareketin temsilciliğini askerlere kaptırmışlar ve İkinci Meşrutiyet'in "junta" (askerî prensipler partisi) diktatoryası ile kısa sürede sona ermesine yol açmışlardır. Bu dönemin muhaliflerinin en temel unsuru olan tenkitçi tavrın eksikliğini; eleştiriye duyulan tahammülsüzlük ve aydınlarımızın düşünce ve hedeflerinden kolayca vazgeçebilme niteliklerinde görmek mümkündür.[97] Muhalif fikirler konusunda oldukça katı ve tahammülsüz olan İttihad ve Terakki'nin ve dönemin aydınlarının beslendiği kurumlarda bulunan materyalist ve pozitivist düşüncelerin varlığı kendiliğinden gelişmemiştir:

"İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye'de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin icabı olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada, 19. yüzyıldan tıbbı tecrübî bir bilim haline getirmekten en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi "kâinat sırrı"na vâkıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris'te pozitivizmin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı

---

91 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 115.

92 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 119.

93 Murat Belge, "Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 126.

94 İlber Ortaylı, "Dilde Özleşme ve Dil Akademisi Sorunu", *Gelenekten Geleceğe,* VIII. Baskı, İstanbul 2004, 86.

95 Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 287-288.

96 Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 288.

97 Mardin, "Aydınlarımız ve Tenkid – Tarihî Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 300.

temin ettiğine inanan Ahmed Rıza Bey'in İttihad ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz. Zamanla bu yaklaşım iki yerde engellerle karşılaşacak: İttihad ve Terakki kurucularını, kendilerinden daha etkin bir güç kaynağına sahip olduklarını düşünen Şakir-Nâzım grubunun gerisinde bırakacaktı."[98]

Dönemin aydınları, kalkınma ve gelişmeyi, kendi ideoloji ve felsefeleriyle izaha girişmişlerdir. Örneğin, Ahmet Rıza'ya göre, insanların düşüncelerinin "bilimselleştirilmesi"yle kalkınma gerçekleşecektir. Prens Sabahaddin ise bürokratik idareye son vermekle ilerlemenin olabileceğine inanmaktadır. Cumhuriyet dönemine sarkan süreçte de ana siyasal amaç ve hedef devletin parçalanmasına fırsat vermemek ve kalkınmak/ilerlemek düşüncesi olacaktır.[99] Meşrutiyet dönemi aydını, engellerle baş edebilmek için sultanın yetkisini sorgulamaya yoluna gitmiştir. Bu çerçevede Meşrutiyet, meclis gibi kavramları tartışmıştır. Parlamento olgusu da bu süreçte aydınların kendilerini ifade edebilecekleri bir kurum olarak görülmüştür.[100]

Meşrutiyet'te tartışılan düşüncelere kaynaklık yapan Mısırlı düşünür Muhammed Abduh'un din konusundaki "yeni" fikirleri, Abdülhamid idaresine karşı 1908 öncesi laik aydınlar arasında yankı bulmuştur. Nitekim ateist Dr. Abdullah Cevdet, sürgünde çıkardığı *İçtihad* adlı dergide Abduh'un düşüncelerine yer vermiştir. Yine ilginçtir İslâmcıların *Sırat-ı Müstakim* isimli dergisi de geleneksel Osmanlı ulemasının fikirlerine aykırı olan genç ulema tarafından çıkarılmıştır. Bu dergide de Abduh'un düşünceleri seslendirilmiştir.[101]

Farklı düşüncelerin seslendirildiği yayın organları, önemli ve düzeyli tartışmalara yer vermekteydiler. Örneğin bu yayınlarda Laik Batıcılar, 'modernist' İslâmcıları gericilikle itham etmekteydiler. 'Modernist İslâmcı' aydınlarla laik Batıcı aydınları simgeleyen iki önemli münevver olan Mehmet Akif ve Tevfik Fikret, bu tartışmaların temsilcileri olmuşlardır. Bu iki cenahtan aydınımızın yaptığı seviyeli ve kapasiteli tartışmalar, İslâmcı ve laikler arasındaki klasik farklılaşmanın simgeleri durumundadırlar. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşat* yazarlarının muhalif yayın organı İçtihad dergisi yazarları Abdullah Cevdet ile Kılıçzade Hakkı, ulema ve modern İslâmcılara karşı bir fikir mücadelesi sergilemişlerdir. [102] Batıcı ve İslâmcı aydınlar dışında Türkçü blok içerisinde bulunan Musa Carullah Bigiyef'den (1875-1949) bahsedilebilir. Ondan farklı olarak Ziya Gökalp ne ilahiyatçı ne de din işleriyle görevli bir kimseydi. Bir sosyolog olarak onun çözümü, İslamcılığı, Türkçülüğü ve Batıcılığı birleştirmeyi öngörmekteydi. Gökalp'in din modernleşmesinin, Cumhuriyet döneminin resmî görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir.[103]

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet dönemlerinde, aydınlar büyük rollere talip olmuşlardır. Ancak aynı aydın, halkla temasa girmekten kaçınmış, Batı kültürüne açılmıştır. Bu da aydından beklenen görevin yerine getirilmemesi neticesini

---

98 Şerif Mardin, "19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, VII. baskı, İstanbul 2000, 100.

99 Mardin, "19. Yüzyıl Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, 98-101.

100 Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", 505.

101 Niyazi Berkes, "Türk Reform Aşamaları", "*Teokrasi ve Laiklik*, II. baskı, İstanbul 1997, 68.

102 Berkes, "Türk Reform Aşamaları", 68-69.

103 Berkes, "Türk Reform Aşamaları", 69.

doğurmuştur. Bu hususu Ziya Gökalp "Halka Doğru" yazılarıyla ifade etmiştir.[104] Hasılı, İkinci Meşrutiyet'le birlikte, her gruptan aydın, Batı ve Batı düşüncesinden uzak kalamamıştır:

"İkinci Meşrutiyet'le girişilen yol, bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal arenadan çekilmesiyle sonuçlanırken, diğer taraftan da toplumsal çözülmeye karşı arayışların ve çözüm yollarının önceki dönemlere göre daha netleşmesi ve hatta katılaşmasıyla örtüşen düşünsel gelişmelerin serpilmesine, çeşitlenmesine ve yer yer derinleşmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Osmanlıcısıyla, İslâmcısıyla, Türkçüsüyle, Batıcısıyla her kesimden aydın, pratik kaygılar ve hedefler için de olsa, Batı düşüncesini önce okumaya ve anlamaya, daha sonra da oradan devşirdiği fikirleri bir "dünya görüşü" ayracında yoğurup, topluma aktarma ve yayma çabasına, koşuşturmasına girmiştir. Öte yandan Meşrutiyet'in getirdiği serbestlik ortamında, aydının içinde bulunduğu toplumun geleneksel değerleriyle az-çok beslenen zihniyet dünyası, Batı'dan öğrendikleri ile çatışması veya çatıştığını düşünmesinden dolayı, kimi zaman haykırmalara, nefretlere, ümitsizliklere, bir kelime ile geçmişi inkâra kadar varan tepkiler içine girmişse de yine de gönlü Doğu'da, fakat aklı Batı'dadır." [105]

Batı Düşüncesiyle Temas ve Bunun Sonuçları

Batı felsefe ve kültürünün etkisi ve baskısı altında olan Osmanlı ve Yeni Türkiye'de, felsefe bir yer ve konum edinmiştir. Bununla da kalmamış, her türlüsüyle felsefî düşünce okullara girmiştir. Ancak felsefe, Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde, sosyoloji kadar etkin olamamıştır. "Felsefî düşünceler, Tanzimat'ta olduğu gibi siyaset felsefesi çerçevesinde kalmaktan kurtulmuşsa da henüz sosyal niteliklerden arınmamıştır. Gökalp gibi felsefî yönü oldukça belirgin olan bir aydın için bile, felsefe 'lüks'tür. Öncelikle 'devleti kurtaracak' sosyo-politik düşüncelere ve pratik çözümlere ihtiyaç vardır." [106]

Meşrutiyet döneminde dünya görüşü olarak algılanan felsefe, Batılılaşmanın hız kazandığı Cumhuriyet dönemindeki aydınlarını da etkisi altına almıştır. Ancak "bu dönemde felsefe, bir taraftan Osmanlılığı ve İslâmîliği simgelediği kabul edilen 'metafizik' niteliklerden arındırılmış, diğer taraftan da dünyevîleştirilen felsefî düşünceden, Türk inkılâplarının felsefesini yapması beklenmiş, hatta Mehmet Emin Erişilgil gibi bazı felsefeci aydınlar bu çerçevede birtakım faaliyetlere girişmişlerdir." [107]

"Batıcılılaşma", "muasırlaşma", "modernleşme" kavramlarıyla ifade edilen zihinsel ve ideolojik tavır, siyasî program olarak devletin asrîleşmesinin bir formu olarak düşünülmelidir. Bu form, bir ideolojiye dönüştüğü için bir kısım reformlarla devletin yapısının dönüştürülmesi sonucuyla teşekkül etti. "Bir varoluş biçimi olarak önceleri, Batı'yı ve Doğu'da ait olduğu medeniyeti tanıma ve istifade etme yoluna gidilirken Batı tek ve mutlak bilgi, bilim ve hayat kaynağı olarak görülmüş, Batı'yı aşma yolu tercih

---

[104] Kemal H. Karpat, "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu ve Batı*, sayı: 35, Nisan 2006, 62-63.

[105] Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 462-463.

[106] Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 462-463.

[107] Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 463-464.

edilmemiştir.[108] Batı'da yetişen bir ürün niteliğindeki olgu olarak modernleşme, Osmanlı'nın her türlü sorununu çözemedi, fakat İmparatorluğun ömrünü uzatarak Cumhuriyet dönemi değişim ve dönüşümlerine siyasal, toplumsal ve zihinsel zemin hazırladı. Şekilci ve yüzeysel evreler şeklinde cereyan eden bu süreç, modernleşme ve Batılılaşmanın yukarıdan ve dayatmayla topluma benimsetilmesiyle sınırlı kaldı.[109]

İkinci Meşrutiyet dönemi aydınlarının genelinde ileri sürdükleri fikirlerin Doğu'da ve Batı'da temellerine inen, derinlikli kişilerin varlığı sınırlı sayıda olmuştur. Köklerine inemedikleri düşünceleri savunan bu fikir adamları, Batı düşüncesini ve onun bilimsel alanda elde ettikleri birikimi değişmez, yanlışlanamaz mutlak doğrular olarak görmüşler ve buna inanmışlardır. Pozitivist bilimlerin ortaya koyduğu bilgiler, değişmez ve yanılmaz bilgiler olduğuna "iman" etmişlerdir. Bununla birlikte aynı zihin yapısına sahip aydınların olduğu gibi almakta sakınca görmedikleri Batı kültürü ve sanatı, fikir hayatımızda dogmatikliğe ve tek yönlü bir anlayışa kapı aralamıştır. İslâmcı ve Türkçü fikir adamlarımız ise, bilimsel ve kültürel eklemlenmekten ziyade, Batı'daki gelişmeleri takip etmişler; sorgulayarak ve eleştirerek yararlanmışlardır. [110]

Batı'da bilime tam ve salt bir iman sonucunda gerçekleşeceği düşünülen "soyut ve evrensel ilerleme" düşüncesi, pozitivizmin kurucusu Auguste Comte ve takipçileri tarafından bir ideoloji haline dönüştürülmüştü. Böyle bir ideolojik akımın, Osmanlı'ya yansıması, ilk olarak Tanzimat ve arkasından Meşrutiyet'le gerçekleşti. Dönemin aydınlarının kendilerini kurtaramadığı bu "büyülü ve şaşalı" ideoloji, bir taraftan emperyalist amaçlar için bir enstrüman olarak kullanılıyor ve diğer taraftan ağır eleştirilere hedef oluyordu. "Bu gruplar, felsefe ve fikir dünyasında Batı'da ortaya çıkan akımlar ve bunlar üzerine açılan tartışmaları, kendi kavramları ve kalıpları içinde aynen alıp ülkede satışa çıkarıyorlardı."[111] Çağdaşlaşma, modernleşme ve "terakki" cereyanlarının köklerinde aydınlanma ve pozitivist zihniyet bulunmaktadır. Bu pozitivist bakış açısı, Ziya Gökalp'in sosyolojik desteğiyle hâkim bir anlayışa büründü. Nihayetinde Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün ifadesiyle "Hayatta en hakikî mürşit, ilimdir." şeklinde seslendirildi.[112]

Batı'daki fikir cereyanlarının tesiri altında kalan dönemin muhalif aydınları, Osmanlılık fikrini meşru ortamlarda gerçekleştirmede önemli mesafeler kaydettiler. Ancak "bundan sonraki dönemlerde Osmanlılık fikri etkisini yitirmeye başlayacaktır. Siyasî bir ideoloji olarak gücünü yitirse de bütün aydınların birleşebildiği ortak yol olarak varlığını sürdürecektir".[113] Siyasî anlamda Osmanlılık fikri, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar aydınların üzerinde birleşebildikleri ortak ideal olma vasfını kaybetmemiştir. Zira Osmanlı aydını, her türlü şartta ve ortamda devlete itaatkâr bir

---

108 Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefesi*, Ankara 2005, 291-292.

109 Hayri Bolay, "Osmanlı Modernleşmesi", 296-297.

110 Süleyman Hayri Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 218-219.

111 Bolay, "Cumhuriyetin 80. Yılında Türk Düşünce Hayatı", 219.

112 Hayri Bolay, "Cumhuriyet Döneminde Zihniyetler ve İdeolojiler", 238.

113 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 93.

zihniyetin temsilcisidir. 1913'ten sonra da İttihad ve Terakki, Osmanlılık fikrinden toplumsallaştırma vasıtası olarak faydalanmıştır. [114]

Osmanlılık fikri, aydınlar arasında daha sonraki yıllarda *İslâm Birliği* ve *Türk Milliyetçiliği* düşüncelerine karşısında tutunamamıştır. Osmanlılık fikri hususunda şu söylenebilir:

"Osmanlılık; devlet adamları için nasıl olursa olsun Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumak ve yaşatmak Türk aydınları için hem devleti yaşatmak hem de Türk unsurunun önemini ve konumunu muhafaza etmek, gayri- Müslimler ve gayri Türkler için istiklâle götüren yol, Türkçüler ve İslâmcılar için kozmopolitlik, Düveli Muazzama için; kapitülasyon, imtiyaz, taviz, sömürü ve gayri Müslimlerin muhtariyetlerini ifade etmiştir."[115]

Birinci Meşrutiyet'in yürürlükten kaldırılmasına, bir tür "aydın kıyımı" olarak değerlendirenler de olmuştur. II. Abdülhamid döneminde aydın, eski dönemlere nazaran daha bilinçli ve etkindir:

"Edebiyat, ...bir çeşit masonluk olarak, edebiyatla uğraşanları bir ağ içinde toplamaktadır. Halid Ziya gerçi Mai ve Siyah'ta dolaylı olarak aydının bu devirdeki sorunlarını anlatmaktadır, fakat kendisi de önemli romanlarından bir kısmını II. Abdülhamid devrinde yazmıştır. Padişah Batı'daki edebî tartışmaların Osmanlı İmparatorluğu'na yansımasına mâni olmamaktadır. Hatta konan bazı yasakların sonucunda, II. Abdülhamid devrinde "ansiklopedizm" adını verdiğimiz akımın yeniden canlandığını ileri sürebiliriz. Bu türden en çok eser vermiş olan kişilerden biri gazeteci, romancı ve "ansiklopedist" Ahmed Midhat Efendi'dir. (Onun) sayesinde Osmanlı okuru Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimin gelişmelerinden, hatta Batı'daki din aleyhtarı cereyanlardan haberdar edilmiştir."[116]

Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık cereyanları, Meşrutiyet döneminde siyasî hüviyetler kazanmışlardır. Bu dönemin aydınları, savundukları düşüncelerin yayın organlarına da sahiptirler. Bu çerçevede *Beyanül'l-Hak, Sırat-ı Müstakim, İçtihad, Hikmet-İslâmiye, Türk Yurdu, Ceride-i Sufiye* gibi dergi ve gazeteler, etkin ve seviyeli bir yayın yürütmüşlerdir. *Sırat-ı Mustakim* dergisinde; İslâmcılık düşüncesini, Mehmet Akif, Mustafa Sabri, Şeyhülislâm Musa Kazım, Elmalılı Hamdi Yazır, İsmail Hakkı İzmirli, Ferid Kam, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Said Halim Paşa, Mehmed Şemseddin,[117] Hüseyin Kazım Kadri gibi aydınlar savunmaktaydılar. Filibeli Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî, materyalist düşüncelere karşı mücadeleye öne çıkarırken, tasavvufu felsefîleştirerek vahdet-i vücud fikrini benimsemekteydiler. "İsmail Hakkı İzmirli, kelamı yenilemeye çalışırken usul-i fıkıhta yenilik yapmaya yanaşmıyordu. Hüseyin Kazım Kadri, felsefeye, kelama, tasavvufa ve aklî muhakeme ile hüküm çıkarmaya karşı çıkarken İslâmî hükümlerin nasıl yenileceğini izah edemiyordu. Said Halim Paşa,

---

114 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti,179-180.

115 Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, 180.

116 Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 280-281.

117 M. Şemseddin Günaltay hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Ankara 2003.

Buhranlarımız adlı risalelerinde, İslâm'a dönüşü çare gösterirken, hadiseleri derinliğine tahlil etmeden usul-ı fıkıhta bir yenilik yapmadan adeta anlık reçeteler yazıyordu."[118]

İslâmcılık, muhafazakârlığın bir türü olmaktan ziyade dindar Müslüman aydın prototipinin düşünce kanalıydı. Bu harekete İslâmcılık isminin verilmesinin münasip olup olmadığı da tartışılmalıdır. Zira Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın siyasî ve hukukî alanı, büyük oranda uygulanmaktaydı. Bu cereyan, daha ziyade, İslâm'ın iyi algılanmadığı, kaynaklardan araştırılmadığı ve bilinemediği dolayısıyla iyi yaşanmadığı için geri kalındığını savunmaktaydı. Dönemin Müslüman aydınlarının cevabını aradıkları sorular şunlardı:

"Yerli kültür içinde İslâm'ın yeri nedir?

Batı Medeniyeti karşısında Müslümanların tavrı nasıl olmalıdır?

İslâm dünyasını İslâm mı geri bıraktı?

Müslümanlara dinin hakikatleri, modern ilim nasıl öğretilecek?

Dinî ve siyasî liderliği birleştiren hilafetin yeri nedir?

İslâm inancı ve öğretisi etrafında birleşebilmek için kavmiyetçiliğin doğuracağı parçalanma nasıl önlenebilir?

Bilimsel pozitivizmden yararlanarak yeni ve rasyonel bir İslâm anlayışı nasıl ortaya konulabilir?

İçerideki ve dışarıdaki muhaliflere karşı İslâm nasıl makul bir şekilde müdafaa edilebilir?" [119]

İslâmcı aydın, ortaya çıkan problemlerin çözümü için formüller arayışı içindedir. Bu çerçevede Mehmet Akif'in "asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm"ı formülünün köklerini ve referanslarını Ahmet Cevdet Paşa'da ve Namık Kemal bulmak mümkündür. Batı'nın ilim ve teknolojisi ile Alman ve Japonların vazife ahlâkı, dini ihmal etmeyen aydınların zihinlerini meşgul etmekteydi. Yani yanlış, batıl ve bidatlerle çevrelenmiş din anlayışından kurtuluş, yine dine ve kaynaklarına müracaatla doğru ve sahih bir şekilde ele alınmak koşuluyla mümkün olacaktı. Zikri geçen anlayışlar, ne yazık ki, öncelikle pratik hayatına yönelik olup, felsefî bir temellendirmeye mesafeliydiler. Felsefî ve aklî bir düşünceyle hareket eden aydınlarımız da bulunmaktaydılar. Bunlar, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni, Ferid Kam, İsmail Hakkı İzmirli, M. Ali Aynî, Elmalılı Hamdi Yazır gibi benzer münevverlerdir.[120]

İkinci Meşrutiyet'in aydını, tek tip bir aydın profilini yansıtmamaktadır. Bunlar içerisinde sosyolojik alanı tercih eden Ziya Gökalp gibi aydınlar da mevcuttur:

"Ziya Gökalp, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurarak siyaset çalışmalarına aktif olarak katılmıştır. Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve İshak Sükûti ile birlikte sürdürdüğü bu çalışmalarda toplumsal sorunları ele alan araştırmalar ve ideolojik çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma süreci içinde olduğunu ilk fark edenlerden birisi olarak Ziya Gökalp, yeni bir ulusal kimlik arayışı üzerinde durmuştur. Türk toplumunun kendine özgü bir kimliği, kültür ve sanat anlayışı olduğu fikrini

---

[118] S. Hayri Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 257.

[119] Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 257-258.

[120] Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 258.

savunmuştur. Bu fikri temel alan çalışmalarında Türkçülük esaslarını her vesile ile gündeme getiren bir meslekî ve ahlâkî ısrar ile dikkat çekmektedir. Bu ısrarın odak noktası, asla doğu kökenli mistik ve estetik değere dayanmamaktadır. Ziya Gökalp'in düşüncesinde, Türk toplumunun kendi ahlâkî ve kültürel değerlerinin, batıdan alınacak kültür ve ahlâk değerleri ile birleştirilmesi (sentez) esas alınmıştır. Bu sentez, yeni bir hareket noktası kabul edilecek ve daha ileriye gidişin rotası bu senteze göre çizilecektir."[121]

1913 yılında *İslâm Mecmuası*'nı yayınlayan Ziya Gökalp, sosyal değişmeyi fıkıh çerçevesinde izah etmekte, modernleşme hareketlerine fıkıhtan bir temel bulmak amacıyla "içtimaî usul-i fıkıh" kavramını ve fikrini ileri sürdü. Ona göre;

"Fıkhın iki kısmı vardı; itikat ve ibadetler değişmezdi. Ama muamelat ile ilgili kısmı, hukukî, iktisadî, malî, ticarî ve içtimaî cihetleri içine aldığı için toplumda bu konularda devamlı değişimler olmaktadır. Dolayısıyla fıkıh, bu değişimlere ayak uydurmak, bu değişmeleri yakalamak, izah etmek ve İslâm'ı ona göre yorumlamak zorunda idi. İşte bu noktada Gökalp bir sıçrama yaparak şöyle bir içtihadde bulunuyordu: Mademki fıkhın muamelat kısmı, değişen hadiselere nispetle değişmektedir. Şeriatın kanunları ilâhî kanunlardır; cemiyeti idare eden örf ve adetler de Allah'ın kanunlarıdır; öyleyse fıkhın muamelat kısmının yerine yine Allah'ın kanunları olan içtimaî kanunlar, yani örf ve adetleri koyarsak dinden çıkmış olmadığımız gibi, sosyal vakaları ve değişimi de izah etme imkânına kavuşuruz. Böylece fıkıh, içtimaî değişimleri hem yakalamış hem izah etmiş olur; hem de İslâm'ı geliştirme imkânı elde etmiş oluruz."

Ziya Gökalp'in fıkıh usulünü sosyolojiyle desteklemesi düşüncesine İzmirli İsmail Hakkı'dan[122], "fıkıh usulünün ilmen ve mantıken böyle bir değişikliğe ihtiyacı yoktur." şeklinde olumsuz bir ret cevabı geldi. Ancak Kazanlı fıkıh hocası Halim Sabit, Gökalp'in düşüncelerine tam destek verdi. Nihayetinde ilmî ve yüksek seviyeli bir tartışmanın zamanın aydınları arasında mevcut olduğu görülmektedir. Bu tartışmanın üslup ve seviyesi, aynı düşünce cenahındaki kişilerle de olsa farklı düşünce cenahtaki aydınlarla da olsa, düzeyli ve saygılı olmuştur. [123] Aslında Ziya Gökalp, ileri sürdüğü düşüncelerle, geleneksel anlayışların dışına çıkmış olsa da o kendisinden önceki seleflerinin yaptıklarının bir türünü icra etmiştir:

"Gökalp, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'de görülen kültürel ve siyasî modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırma teşebbüsünün son örneğini vermiştir. O, böylece fıkhı salt hukuk olarak gören gelenekten ayrılmış, fıkıhtaki evrim fikrinin uygunluk içinde olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla zamanın değişmesiyle ahkâmın değişeceğini söyleyen fıkıh ile sosyoloji arasında bir çatışma görmemektedir. Bu evrimci hukuk ve fıkıh anlayışı başka Müslüman düşünürleri de meşgul edecektir."[124]

---

121 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 114.

122 İsmail Hakkı İzmirli hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.

123 Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 257-258.

124 Bolay, "Türkiye'de Dinî Düşüncenin Macerası", 258-259.

Meşrutiyet Bürokratı

Osmanlı yönetiminde farklı din ve ırktan devlet adamı ve bürokratın varlığının bir hakikat olduğuna işaret edilmişti. Osmanlı devlet adamları ve bürokratları içerisinde yakın ve uzak bölgelerde gayr-i Müslim tebaadan görev yapanlar vardır. Makedonya bölgesinde İşkodra'da, Yanya'da, Süryani yargıç bulunmaktadır. Ermeni memurlar da bu bölgelerde vazife yapmışlardır. [125]

Bunlar içerisinde Arap unsurlar da bulunmaktadır. Araplar sadece vilayet bürokrasisinde değil, merkezî yönetimde de görev almışlardır.[126] Din ve etnik köken farkı olmaksızın Osmanlı bürokratları, konumları gereği halka ve tebaayla sürekli temas içerisinde olmuşlardır. Ancak aydınlarımız, taşrayla veya İmparatorluk merkezi dışındaki hadiselere ve sorunlara fazla ilgi göstermemiştir.

Aydın geleneğimizin oluşumunda Osmanlı münevverlerinin tarım sektörü ve köylü ekonomisiyle çok fazla ilgilendiği söylenemez. Batı'ya karşı aşırı ve kontrol edilemeyen hayranlık, taşra ve köylü sorunlarıyla ilgilenmeyi engelleyen bir unsurdur. Batılı adam tipinin takipçisi ve taklitçisi Osmanlı aydınları, köylü meseleleri ile uğraşan insan izleniminden âdeta utanarak (tiksinerek) uzak durmuşlardır.[127] Halbuki aydın bürokratlarımızın kökenlerine bakıldığında bir kısmının sosyal statü olarak aşağı tabakalardan geldiği görülmektedir. Medreseden ayrılan Ahmet Cevdet Paşa ve Mısır Çarşısı'ndaki bir kapıcının oğlu olan Mehmed Emin Ali Paşa bunlardan sadece ikisidir.[128]

Osmanlı'da askerî ve sivil iki tür bürokrat kimliğinden söz etmek mümkündür:

"Askerî davranış daha çok vatanperverlikten "vatanı kurtarma" düşüncelerinden hareket eden, toplumun derin sorunları üzerine eğilmekten çok kısa vadede "hareket"e yönelen bir davranıştır. Enver Paşa'nın daha sonraki yıllardaki politikası bunun saf bir örneğini verir. Sivil-bürokratik davranışa gelince, bu davranışın temel unsuru bazen bir "entelektüeller ihaneti"ne yaklaşabilen halk aleyhtarı tutumudur. Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti kurulduğu zaman kurucular arasına halka güvenilebileceği fikri ağır basıyordu. Askerî Tıbbiyelilere bunun böyle olmadığını anlatan, halka "önder" olmayı telkin eden, halkın sesinin kurulacak birimde yeri olmadığına inanan Murat ve Ahmet Rıza Bey gibi sivil bürokratlardı. Bu gibi bir inançta Osmanlı İmparatorluğu'nda eskiden beri egemen bir avam-havas ayrılığı düşüncesinin mi, yoksa Avrupa'da bu yöne iten gelişmelerin mi etkili olduğunu anlamak zordur. Fakat her türlü anlama bu sivil bürokratları birer "demokrat" haline getiremez. Otoriter elitist teorileri Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde yaymış olmanın sorumluluğu onlara yüklenmelidir."[129]

Reformcu resmi memurların eşrafa karşı tutumlarına gelince, bu da Sultan Abdülhamid dönemindeki yönetiminin modernleştirilmesinin bir sonucu oluşmuştur. Zira Sultan, bürokrasiyi akılcı bir sisteme oturtmak için tüm imkânları kullanmıştır.

---

125 Taha Akyol, *Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'sine İlber Ortaylı ile Konuşmalar*, IV. baskı, İstanbul 2004, 40.

126 İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl Osmanlı Yönetimi ve Arap Dili", *Osmanlı Barışı,* VI. baskı, İstanbul 2005, 151.

127 Karakoyunlu, "Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet Aydınları", 109.

128 İlber Ortaylı, "Eğitimde Batılılaşma", *Son İmparatorluk Osmanlı*, II. baskı, İstanbul 2006, 148.

129 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,* VI. baskı, İstanbul 1999, 306.

Onun döneminde tam anlamıyla modernleştirilen Mülkiye'yi bitirenlerin, yüksek kademelere gelmek konusunda çok başarılı oldukları bilinmektedir. [130]

II. Abdülhamid'e muhalif olan genç bürokratlar ve askerler, en yüksek yönetim ve hükümet görevlerine, yetenekli olmaktan ziyade Sultana itaatkâr olanların getirildiğine inanmaktaydılar. "Askerler ise, Sultanın modernleştirici reformlarının, başkent yakınında manevra yapan büyük askerî birliklerin hakikî mermi kullanmasını yasaklamasıyla uyuşmadığını düşünüyorlardı. Bu çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışan ve sistemin 'son bulacağını' uman bu tutum, daha önceki Osmanlı 'devlet nedeni' ideolojisine karşıt olarak, 'ulusal' bürokratçılık diye adlandırılabilir." [131]

Yeni mezun ulusalcı bürokratların Sultan'la ilişkilerinin çok iyi olmamasının bir sebebi de Türkiye'de modern bir devlet kurma hususundaki idealleriydi. Onlar ulus-devletin kurulmasının daha kısa zamanda kurulacağını düşünmekteydiler.[132] Pozitivist ve ulus devlet modelli bir devlet düşüncesi, Meşrutiyet dönemi belirli aydın grubunun en büyük hayal ve idealiydi. Bu anlamda pozitivizm, Osmanlı devlet adamlarının belirgin bir eğilimi durumundadır. Tanzimat'la gelen pozitivizm, Meşrutiyet kanalıyla Cumhuriyet döneminin siyasî ve sosyal programında en etkin düşüncesi olmuştur.[133] Pozitivist fikirlere ve diğer düşüncelere açık olan ve memuriyetleri öne çıkan münevverlerde, gazete ve roman gibi kitle iletişim vasıtalarını kullanmaya büyük önem verdiler. Nitekim bazı devlet adamları, kendi konaklarında toplantılar düzenlemekten geri durmamışlardır. Kültür çalışmalarının büyük devlet adamlarının konaklarında icra edilmesi, kadim bir Osmanlı geleneğidir.[134] Bu çerçevede Osmanlı devlet adamı-aydını, meselelerini heyecanla değil zekâ ile çözmek taraftarıdır.[135] Bu dönemdeki ulema "entelektüel bir zindan"ın içerisine itildi. O, "itikadın savunucusu" olarak Sultan-halifenin kendilerine yöneltiği övgülere mazhar olmuşlardır.[136]

Osmanlı Sultanları ile sadrazamdan başlayarak her derecedeki bürokratlar arasındaki ilişki ilginçtir:

"Osmanlı tarihinde sadrazamların otorite kurduğu devirler olmuştu, ama Tanzimat döneminde sadece sadrazam değil, sadrazamla birlikte etrafındaki bürokrat kadro da yönetime egemen olmuştur. İmparatorluğun modernleşme tarihinin bu çarpıcı döneminde Bab-ı Âlî bürokratları yönetime hakimdi. Birinci Meşrutiyet'ten sonra Yıldız Sarayı, İkinci Meşrutiyet'ten sonra ise siyasî bir cemiyet olan İttihad ve Terakki otoriteyi ele almışlardır. Her üç dönemde de otoriter nitelikli bir yönetim vardı ve sonunda otoriterlik nerdeyse modern anlamda bir diktatörlüğe dönüşmüştür. Her üç dönemin siyasal seçkinleri nitelik olarak birbirinden farklıdır. Tanzimat döneminin yöneticileri yakın tarihin en becerikli, yaratıcı kadrolarıydı; bürokrasinin içinde yetişip

[130] Ortaylı, "Osmanlı Kimliği", *Osmanlı Barışı,* 28 (Naklen: Anderas Kazamias, Education and Quest for Modernity in Turkey, London 1966, 90).

[131] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 57-58.

[132] Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*,58.

[133] Mardin, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", (Ali Bayramoğlu ile) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler I)*, 141.

[134] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 273.

[135] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3),* 275.

[136] Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 454.

yükselen devlet memurlarıydı. İkinci dönemde Osmanlı hükümdarları, İmparatorluğun tarihinde görülmeyen bir biçimde bütün erki elinde toplamış ve bunu modern bir bürokrat aygıt ve asıl önemlisi bir ideolojiyi kullanarak yapmıştır."[137]

Nitekim Meşrutiyet, Tanzimat'la en güçlü ifadesini bulan bir geleneğin devamı olarak bir asker bürokrat hareketidir. İkinci Meşrutiyet, aydınların ordu desteğiyle güçlendirdiği ve sürüklediği bir hareket olsa da İmparatorluk tarihindeki en kapsamlı demokrasi girişimidir.

Cumhuriyet Aydın ve Bürokratı

İttihad ve Terakki'yi fikrî kanadını oluşturan aydın bürokratlar, Meşrutiyet döneminde Cumhuriyet'in işaretlerini vererek yeni devletin ideolojisi olarak, pozitivizmi benimseyeceklerdir.[138] Dolayısıyla pozitivizm, yalnızca Meşrutiyet aydını ve bürokratlarının ideolojisi olarak kalmadı, Cumhuriyet'in de egemen ideolojisi olarak da tescillendi:

"Bu seküler misyoner aydın-bürokrat hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun, yüzyıllar öncesinden tevarüs ettiği dünya görüşüne, dinine, mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaştı. Bu savaşta kullanılan biricik etkili entelektüel silah, 'bilim'di. Böylece 'bilim', pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girişilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanıldı. Dahası, 'bilim'in, pozitivist aydın-bürokrat sınıfın, toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardı."[139]

Meşrutiyet'in aydın bürokratları ile Cumhuriyet'in aydın bürokratları arasında bir çatışmadan ziyade bir süreklilik mevcuttur. Ancak bu birbirlerinin devamı anlamına da gelmez. [140] Türk aydını için yerellik onun fikrî bir sığınağı olurken, Cumhuriyet Dönemi aydının gelişmesinde "aydınlanmadan" çok "eylemler" önemli oldu. Cumhuriyet'in "kazanımları", Tanzimat ile başlayan ve İkinci Meşrutiyet ile tamamlanan bir sürecin ikmâlinin sonucudur.[141]

Sonuç olarak Meşrutiyet dönemi, aydınlar arasında olgun ve düzeyli fikri tartışmalara zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemin devlet adamında Batı'ya karşı bir çekingenlik, kimi zaman nefret kimi zaman da bir korku hakimdir. Zamanın aydınları arasında var olan halktan kopuk mesafeli duruş, Tanzimat'tan bir miras gibi Meşrutiyet döneminde de kalıntılarını sürmüştür. Ancak gerek aydınlar gerekse bürokratlar, basın özgürlüğünün sağladığı ortamdan dolayı devlet ve millet sorunlarını alabildiğince tartışma imkânı bulmuşlardır. Meşrutiyet dönemi münevverlerin (bu tüm ideolojik ve fikri akımlar için geçerlidir) en büyük eksikliği, meseleleri toplum ve millet dinamiklerinden bağımsız bir şekilde, Batı'daki gibi çözme girişiminde bulunmalarıdır.

---

[137] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul 1995, 77.

[138] Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul 1995, 568-569.

[139] Arslan, "Pozitivizm Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", 568.

[140] Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 367-368.

[141] Yıldız, "Türk Aydını ve İktidar Sorunu", 367.

Dönemin aydın ve bürokratları, padişahlık olmasına rağmen, saraya ve yönetime eleştirilerde bulunmaktan sakınmazdı. Farklı etnik kökenlerden gelse bile, bu dönemin münevverleri, Türk kültür, dil ve edebiyatına büyük katkılarda bulunmuşlardır. Meşrutiyet dönemi aydın ve devlet adamı birçok hayatî problemle uğraştıkları için sert ve mücadeleci bir kimliğe sahipti. Ayrıca meşrutiyet bürokratlarının farklı etnik kökenlerden gelme gibi bir özellikleri de mevcuttu. Bu dönemin devlet adamı, dünyayı ve ülkeyi iyi tanıyan hikmet ve bilgi adamı vasıflarını da taşımaktaydı. Zira meşrutiyet devrinin aydın ve bürokratları hem yurt içi hem de dışı görevlerinde bulunmuş ve ülkenin modernizme dönüşümünü gerçekleştirmişlerdir. Osmanlı bürokrasisinin bir kesimi, modernleşmenin gereksinimlerine, bir ölçüde çok erken uyumlu hale getirilmiş ve 19. yüzyılda, reformcu karakterini göstermiştir. Bu reformcu bürokrasi, reformun ilk can alıcı noktası olarak, askerî ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmiştir.

Aydın geleneğimizin oluşmasında hürriyet mücadelesi yapılırken sivil kadro ile askerî kadro arasında önemli farklar görülmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan entelektüel birikim, Cumhuriyet'in inşâsında önemli rol oynamıştır. Nitekim Türkiye Cumhuriyet tarihi boyunca bu ülkenin düşünce dünyasının ilke ve sınırlarını belirleyen ve bu anlamda alanlarında hâlâ aşılmamış kişilerin tamamına yakını, formasyonlarını 1900-1923 arasında tamamlamış insanlardan oluşmuştur. Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk dönemine kadar bizde yönetici, bürokrat, meslek sahibi "münevverler"in kültür ve politika hayatımızda önemli fakat bir ara tip olarak kaldıkları açıktır. Bu dönemlerin "münevver"î, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Getirdikleri çözüm önerilerinin radikal ve toptancı olması, kendilerini kurtarıcılık misyonu yüklemeleri, bu "münevver"lerin bir başka ortak yönleridir. Cumhuriyetle birlikte "münevver"in adını değiştirip "aydın" olması, bu ortak yönlerde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Cumhuriyet'le birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü "münevver"lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde "aydın"ın "Batıcı münevver" olarak anlaşılmasını getirmiştir.

Yenileşme döneminin aydın kimliği, yenilik yapma ve modernleşme kaygılarından çok iktidar elde etme mücadelesinin taraftarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İktidarı arayan, iktidarda olan ve iktidarda kalmayı amaçlayan Osmanlı aydını, eleştirel gücünü kemâle erdiremeyince, emir alan devletin "kulu" haline dönüşmüştür. Devletin "bakım ve gözetim"ine muhtaç olarak varlığını sürdüren aydınımız, modernleşme taraftarı olduğu halde, değişim ve dönüşüm konusunda düşüncede radikal değişimci, eylemde muhafazakâr karakterin sahibi görünümündedir. Bu çerçevede toplumla ve halkla "kader birliği" kaygısını taşımayan Osmanlı aydını, yine de geleneğini ve mirasçısı olduğu kültürü inkâr etme yoluna girmiş bir tip değildir. Kalbi ve gönlü Doğu'da olan Osmanlı aydın ve devlet adamının zihniyet dağınıklığının bir sonucu olarak aklı Batı'dadır. Onların zihniyet dünyası, felsefî bir birikimden mahrumdur ve dolayısıyla sathidir. Ancak Batı'dan intikal eden materyalist ve pozitivist cereyanların irdelenmemiş fikir demetleri, bu tahsilli insanlarımızın "müşterisi" oldukları çözüm formülleri olarak kalmıştır. Her türlü olumsuz koşullara rağmen, bu dönemde yetişen devlet adamı ve bürokratlar, becerikli, yaratıcı bir kadroyu teşekkül ettirmişlerdir. Onlar hukuk ve demokrasi temelli bir devletin inşâsı için yapılan çabaların ilk

önderleridir. Ancak bu okumuş elit/seçkin insan kütlemiz, devleti aşırı yüceltme ve korumanın verdiği hassasiyeti, zaman zaman abartarak insan ve toplum unsurunu geri plana itme hakkını da kendilerinde görmüşlerdir.

Şu ana kadar temel çerçevesi çizilen çalışmanın, bundan sonraki aşamasında Meşrutiyet dönemi ve sonrası üç aydın devlet adamı liderin siyaset ve liderlik ilkelerinin mahiyeti ele alınıp değerlendirilecektir. Sadrazam, Şeyhülislâm ve Başbakanlık görevlerinde bulunan üç devlet adamı düşünürümüz şunlardır: Meşrutiyetin Yetkin Sadrazamı Said Halim Paşa, İttihad ve Terakki'nin Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi ve bu dönemden başlayarak Cumhuriyet döneminin İslâmcı Başbakanı Şemseddin Günaltay.

5. Sadrazam Said Halim Paşa'da Yönetim İlkeleri

II. Abdülhamid döneminde Batı'da eğitim görmüş bir entelektüel olarak Said Halim İslâm dünyasının durumunu siyasî ve sosyal açıdan değerlendirip, mevcut durum ve şartları tespit etmeye çalışır. O, Müslüman toplumun içinde bulunduğu koşulları, temelde dini yetkin bir şekilde iyi bilmemeye dayandırır. Hatalı uygulamaları ve Batı'yı taklit etme konusundaki yanlış yöntemleri olumsuz etkenler olarak değerlendirir.

Said Halim Paşa'nın dönemine göre fikirleri ve siyasal teorileri yeterince ilgi görüp değerlendirilmemiştir. "İslâmcıların, Meşrutiyet'le İslâmiyet arasında güçlü bağlar kurma cehdi içinde bulundukları ve meseleleri ilkeler düzeyinde değil de daha çok uygulama çerçevesinde ele aldıkları bir ortamda Said Halim Paşa'nın, Osmanlılar'ın dinî, siyasî ve sosyal şartlarının Batı dünyasından farklılıklarını vurgulayan, ıslahat teşebbüslerini ve düşüncelerini temel uyuşmazlık açısından tenkit eden görüşleri muhatap bulamamıştır."[142]

İslâm dünyasının içindeki sosyal ve siyasal bunalımların tespitinde Said Halim Paşa, 'nüfuz davasına düşen din adamları', 'diktatör devlet adamları ve 'kendini beğenmiş cahil aydınları sorumlu tutmaktadır. Ona göre millî, manevî hatta maddî gerçekleri göz önünde bulundurmayan aydınlar, Müslüman toplumu çıkmaz bir yola sürüklemektedirler.[143] Bu açıdan Said Halim Paşa, peşin fikirlerden hareket etmeyerek döneminin baskıcı düşüncelerine boyun eğmez, gerçeği arayan, çalışan bir münevver profili çizer.[144] Osmanlı'nın son döneminin en önemli mevkide sadrazamlık görevinde bulunan Said Halim Paşa'nın hayatı, adeta imparatorluğun yaşadıklarının kendisi üzerindeki tezahürü gibidir.

Hayatı

Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (1769-1848) torunu ve vezir Halim Paşa'nın (1830-1894) oğludur. Halim Paşa, Mısır Hidivi İsmail Paşa anlaşamaz. Oğlu Said Halim 8-9 yaşlarında iken İstanbul'a taşınır. Kardeşi Abbas Halim'le birlikte İsviçre'de siyasî bilimler tahsili gören Said Halim Paşa, iyi ve donanımlı bir eğitim alır. Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca bilen Paşamız, yurt dışındaki eğitimini tamamladıktan sonra

---

142 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1 (Hilafet ve Meşrutiyet)*, 5. Baskı İstanbul 2022, 115.

143 M. Ertuğrul Düzdağ, "Birkaç Söz", (Said Halim Paşa) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 9. Baskı, İstanbul 2015, 11-12.

144 M. Ertuğrul Düzdağ, "Birkaç Söz", (Said Halim Paşa) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 9. Baskı, İstanbul 2015, 11-12.

döndüğü İstanbul'da1888'de 24 yaşında iken, II. Abdülhamid tarafından Şurâ-yı Devlet (Danıştay) azası olarak atanır. Akabinde 1900 yılında Rumeli Berlerbeyi olur.

Millî ve dindar bir kişiliğe sahip olan Said Halim, güncel neşriyatı takip eder. Memleket meseleleri üzerinde kapsamlı okumalar yapar ve onlar üzerinde fikirler üretir. On iki yıl süreyle yüksek derece devlet memurluğu görevi, onun tecrübe elde etmesinde önemli bir rol oynar. Ne yazık ki bu verimli ve deneyimli münevverimizin isimsiz jurnallerin etkisiyle evinde zararlı evrak (hürriyetçi yayınlar) ve silah bulundurduğu ihbar edilir. Konutunda arama yapılmasıyla Said Halim Paşa için yeni bir hayat serüveni başlar. İkamet ettiği evinde hiçbir şey bulunmamasına rağmen, takip ve baskı altında kalması onun hayatında değişiklere neden olur. Nihayetinde kardeşiyle birlikte İstanbul'dan uzaklaştırılıp Mısır'a bir anlamda sürgüne gönderilir. Tüm bu olaylar İkinci Meşrutiyet'in ilanından önce (1903 yılından sonra) olur.

Said Halim Paşa'nın Mısır'a gitmesi ve Avrupa'ya yaptığı seyahatler, onun İttihad ve Terakki Cemiyeti'yle ilişkilerini artırır. Ancak o, Padişah karşıtı yayınların yapılmasını uygun görmez, bunun yapılmasının cemiyet için olumsuz gelişmelere sebep olacağı konusunda uyarılarda bulunur. Meşrutiyet'in ikinci defa ilan edilmesiyle (1908) birlikte İstanbul'a döner, Şurây-ı Devlet'teki vazifesine tekrar atanır. Belediye başkanlığı ve diğer görevlerle birlikte cemiyetle ilişkisi daha da gelişme gösterir. Bu kapsamda 1908 yılında Selanik'te gerçekleşen İttihad ve Terakki kongresine katılır. 1912 yılında Şurây-ı Devlet başkanı olarak kabineye dahil olan Said Halim Paşa, Trablusgarp savaşının olumsuz gelişmeleri ve sonrasında çıkacak olan Balkan Savaşı'nın yaklaşmasıyla 1912 yılında Lozan'a gider. İttihad ve Terakki'nin 1912 yılında yapılan kongresinde cemiyetin umum katipliği vazifesine seçilir. 1913 Ocak'ında Mahmud Şevket Paşa kabinesinde Hariciye Vekilliği'ne getirilir. Mahmud Şevket Paşa'nın 12 Haziran'da suikast sonucu öldürülmesi üzerine kurulan hükümetin Sadrazamı olur, aynı zamanda Hariciye Vekilliğini de beraberinde yürütür. Aynı yıl içerisinde İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin genel başkanlığına seçilir. Başkan olmasına rağmen partiyi başkan yardımcısı Talat Paşa yönetir.

Osmanlı'nın menfaatlerini düşünerek Almanya veya İngiltere (müttefikleri Fransa ve Rusya) yaklaşmaya çalışan Said Halim Paşa'nın girişimleri kabul edilmeyerek sonuçsuz kalır. Zira Osmanlı toprakları galiplerin ödülü olarak görülmektedir. Çaresizlik içinde Rus korkusu sebebiyle tehdit oluşturmaması için Almanya safında bir tercihe zorunlu kalır. Sonunda 2 Ağustos 1914'te Almanya ile antlaşma yapılarak bu ülkeyle ittifak kurulur. Ancak Said Halim Paşa, çıkması kaçınılmaz olan bu savaşa doğrudan girmemek düşüncesindedir. Bir denge politikası izleyerek hiç olmazsa Osmanlı'nın bu savaşını girmesini mümkün olduğunca geciktirmeye çalışır. Ancak Enver, Talat ve Cemal Paşaların Almanlarla gizli antlaşma yaparak Karadeniz'deki Ruslarla çatışmaya girilmesi sonucunda 1915 yılında Dışişleri Bakanlığından, arkasından 1917 yılında Sadrazamlıktan istifa eder.

1918 yılında Yüce Divan'da yargılanan İttihad ve Terakki'nin önde gelenleriyle kendisinin de yargılanmasını talep eder. 1919 yılında İtilaf Devletlerinin İstanbul'u işgaliyle birlikte kurulan Divan-ı Harp'te İttihad ve Terakki'nin ileri gelen üst düzey memurları (66 kişi) ile birlikte Said Halim Paşa yargılanır ve akabinde tutuklanır. Mahkeme sonucunda 22 Mayıs 1919 yılında Mondros ve Malta'ya götürülür. 1921

yılında tahliye edilen Said Halim, oradan Sicilya'ya gider, ancak İstanbul'a dönmesine müsaade edilmez.

Mısır'a gidemeyen Said Halim Paşa, Roma'da bir konak kiralar ve orada yaşamaya başlar. Ancak 5 Aralık 1921 Salı günü, Ermeni bir katil tarafından evinin önünde 57 yaşında alnından vurularak şehit edilir. Nitekim Şehit edilmeden önce Mehmed Said Halim Paşa (Kahire/1864-Roma/1921), Ermeni komitacılar tarafından tehdit mektupları almaktadır. Saygın İslâmcı bir düşünür olarak Said Halim Paşa'nın, İngiliz siyaseti ve uzantılarının planlarıyla şehit edildiği düşünülmektedir. Zira İslâmcı aydınları ve din adamlarını çevresinde toplama potansiyeli onun bir tehdit olarak algılamasına sebep olmaktaydı. Şehit edilmesini bu gerekçeye dayandıran görüşler bulunmaktadır. Muhalif olduğu II. Abdülhamid ile babasının da kabrinin bulunduğu Sultan Mahmud türbesine defnedilir. Tarihin garip bir cilvesi olarak hayattayken İstanbul'a girişine izin verilmeyen bedenine, şehit olduktan sonra müsaade edilir.[145]

Eserleri

Meşrutiyet (1911), Taklitçiliğimiz (1910, 1913), Fikir Buhranlarımız (1917, 1919), Cemiyet Buhranlarımız (1916), Taassup (1917), İslam Dünyası Neden Geri Kaldı (1917), İslamlaşma (1919), İslam Devletinin Siyasî Yapısı (1921)

Said Halim Paşa'ya göre devlet ve millet ile ilgili bütün olumsuzlukları asıl kaynağı bir tanedir. O da 'yabancı kanun ve müesseseleri alıp kabul ettiğimiz taktirde yenilik ve ilerlemeye mazhar olacağımıza inanmak' hatasıdır.[146] Bütün farklılıkları ortaya çıkaran, Said Halim Paşa'nın nezdinde, Batı medeniyetini anlamadan ve sorgulamadan taklit etmemizdir. Ona göre başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarını olduğu gibi kopyalayıp uygulamaya koyarsak, karşılaştığımız sorunlar ve sıkıntılardan kurtulacağımız zannına kapıldık. Böylece ileri toplum ve milletler gibi bütün işlerimizde ve devlet idaresinde gelişme ve terakki kazanacağımızı düşündük.[147]

Toplumun zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu kanunlara dikkat çeken Said Halim Paşa, gerekli olan bu ihtiyaçların baskısı ile bu yasaların şekil değiştirmeye mecbur olduğunu savunur. Ona göre "mantık ve nazariye bakımından ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar, hayatın gerçeklerine uymayan kanunlar zararlı olmaktan kurtulamazlar. Suiistimallere sebep olan keyfî ve müstebit idareyi doğuran, hep bu zararlı kanunlardır. Bunlar, sonunda halkın da ahlâkını bozarlar."[148]

Batı'nın Siyasî Sistemini ve Kurumlarını Taklit Etmek-Siyasî Birliği Dağıtmak

Said Halim Paşa, 'bizim sorumlu olduğumuz görevimiz nedir?' sorusuyla ortaya çıkmaktadır. Paşa, öncelikle her türlü taklit fikrinden uzak durmayı önermektedir. Bu çerçevede Osmanlı toplum ve devletinin birlik ve beraberliğini önemser. Osmanlı

---

145 Bk. M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul 2008, 557-560; Ertuğrul Düzdağ, "Said Halim Paşa hayatı ve Eserleri", (Said Halim Paşa) *Buhranlarımız ve Son Eseri*, 9. Baskı, İstanbul 2015, 15-28.

146 M. Ertuğrul Düzdağ, *Meşrutiyet (1911)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2015, 60.

147 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 60.

148 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 62.

birliğini sağlam ve kuvvetli kılmak için, aklın ve gerçeklerin rehberliğine müracaat etmek gerekir.[149] Siyasî birliğimizin ilkelerine uygun olmayan birtakım yapılar üzerine bina edilmiş olan yabancı meşrutî bir sistemi arzulamak gerçeklerle uyuşmaz. Meşrutî bir idareyi alıp, uygulamaya girişmek hatalar zinciriyle kendimizi mahkûm ederiz. Eğer Batıdaki siyasî sistemi ve kurumlarını olduğu gibi alıp taklit edersek, en güçlü yanımız olan siyasî birliğimizi ve bağlarımızı zayıflatmaktan başka bir işe yaramaz. Siyasî birliği dağıtmak tamiri mümkün olmayan birçok tehlikeyi davet etmek anlamına gelir. Her anayasanın yerine getirilmesi gereken koşullarının başında, milletin siyasî birliğini güçlendirmek gelmektedir. Batıdan ithal edilen yönetim sistemleri, ki meşrutî sistem de bunun içindedir, devlet ve millet için huzur ve mutluluk getirmeyecektir.[150]

Said Halim Paşa (1911 yılında) yaşadığı yanlış ve kusurlu tecrübelerin verdiği bakış açısıyla yukarıdaki eleştirileri yaparken diğer taraftan eleştirdiği meşrutî yönetimi, adeta bir kararsızlık içinde yeri geldiğinde savunma ihtiyacı duyar:

"... çektiği felaketlerin en birinci sebebi olan mutlakıyet idaresidir. Bu uğursuz maziye dönüş ise adeta intihar demektir. Çünkü ne denirse densin, bundan sonra meşruti idareden başka bir idare bizim işimize gelmez. Bize, ciddi, şeref ve namusa uygun bir meşruti idareyi temin edebilecek olan ise, ancak gerçekler ve tatbikata dayanan milli usul ve adetlerimize uygun bir anayasa olabilir."[151]

Batı'dan gelen Meşrutî bir idari yönetimi tenkit eden Said Halim Paşa, mutlakıyet karşısında meşrutî yönetimi savunma ihtiyacı duyar. Hakikatte bu husus dönemin münevverlerinin yaşadığı entelektüel krizi haber vermektedir. Said Halim Paşa, Osmanlı son döneminin (gerileme ve duraklama) bir değerlendirmesini yapar. Bu çerçevede eserlerinde, Sultan Abdülhamid'i pek müspet olmasa da değerlendirir ve eleştirir. Ona göre "bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir. Sultan Hamid kendi adıyla yadedilen 'idare-i Hamîdiyye'nin tek âmili ve kurucusu değildir. Belki bu idarenin mühim âmillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid meydana gelmesine sebep olacaklardı."[152]

İttihad ve Terakki

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin içinde başkanlık gibi önemli görevlerde bulunan Said Halim Paşa, bu siyasî partiyle ilgili değerlendirmelerinde orta bir yol bulmaya çalışır. Bazı zamanlar İttihad ve Terakki'yi savunurken bazen de eleştirir bir tavır sergiler. Cemiyetin Mebusan Meclisi'nin seçimini yaparken çoğunluğu elinde bulundurduğuna işaret eden Said Halim Paşa, deneyim ve yetersizliklerin hayaller birlikte ihtilalci bir gurubu ortaya çıkardığı gerçeğini söylemekten çekinmez: "İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan seçimini yapan İttihad ve Terakki olduğu gibi Anayasa'da değişiklikler İttihad ve Terakki'nin aynı meclisteki ekseriyetidir. Fakat tecrübe ve bilgiden mahrum ve şiddetli vatanseverlik his ve hayalleri ile dolu birtakım ihtilalcilerden meydana gelmiş bir meclisten, başka ne beklenebilirdi?"[153]

---

[149] Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 67.
[150] Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 67-68.
[151] Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 68-69.
[152] Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 70.
[153] Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 70.

Tecrübesiz bir cemiyet olarak İttihad ve Terakki, yönetimde büyük zaaflara düşer. Buna devlet adamları ve yüksek memurların içinde bulunduğu yetersizliklerin büyük payının olduğunu düşünen Said Halim Paşa, bu bürokratların vazifelerini yetkin bir şekilde yapmış olsalardı, devletin 'ihtilalciler cemiyetinin tercübesiz' elinde büyük krizlere sürüklenmesinin önüne geçilebileceğine inanır.[154] Said Halim Paşa, 'idare-i Hamidiyye' nitelendirilen Abdülhamid ve İttihad ve Terakki'nin aşırı tenkit edilmesine itiraz ederek gerçek sorumluların bugünün bürokrat ve aydınları olduğunu ifade eder: "İdâre-i Hamidiyye'den dolayı yalnız Sultan Hamid değil, muasırları da itham ve mesuliyet altında oldukları gibi, Meşrutiyet idaresinden dolayı en fazla itham ve mesuliyet altında bulunanlar da İttihad ve Terakki değil, bugünkü nesildir. Çünkü her iki idare sırasında da muasırlar en tabii ve en mühim vazifelerini yerine getirmemişlerdir. Her iki devirden en fazla mes'ul olanlar ve töhmet altında bulunanlar ise, içimizde en aydın ve en tecrübeli geçinenlerdir."[155]

İstibdat ve Diktatör

İhtilalci İttihadçıları eleştiren Said Halim Paşa, her türlü zorbalığa ve istibdata karşı bir tavır sergiler. Nitekim O, toplumların başına gelen bütün felaket ve fenalıkların nedeni olarak 'kuvvetlerin baskısı' dediği istibdat olduğunu düşünmektedir.[156]

İslâm toplumları adalet esasına dayanan bir inancın temsilcileri olmalarından dolayı eşitlik ve hürriyet ortamını gerçekleştiren bir düzen kurmuşlardır. Fransız devrimi ve aydınlanmacı filozoflarının temel kavramları olan eşitlik ve hürriyet olgularından hareketle Said Halim Paşa, özgürlüğün ancak kendi sosyal seviyeleri ve siyaset adamlarının tahammülüyle sınırlandığını hatırlatır. Ona göre 'Müslüman toplumlarda şahsî veya mevkiden gelen hiçbir imtiyaz, istibdat ve tegallüp sebebi olamaz. Bu cemiyetler, adalet ve hakkaniyet esaslarını tatbik etmekle mükelleftir.' [157]

Said Halim Paşa, adalet, eşitlik ve hürriyet gibi esasların geniş bir bakış açısı ve vizyonla uygulandığı dönemlerde İslam toplumlarının yükseliş, gelişme ve terakki ettiğini, böylece de huzur ve mutluluğu elde ettiğini bildirmektedir. Bu ilkelerin terkedildiği veya yanlış anlaşılıp aksi uygulamalarda ise, maalesef yöneticilerin istibdadı altına girildiği görülmektedir. "İşte bunun için Müslüman toplumlar, geçirdikleri inkılap devrelerinin hiçbirine, Batı ülkelerinde aralıksız devam edip giden iç mücadeleleri görmediler. Yine bir sebeple Müslüman memleketlerde istibdat, kanun nazarında caiz olmadığından, gayr-ı meşru, keyfî ve şahsî bir idare durumundadır."[158] Osmanlı siyasî birliğini, Said Halim Paşa, Avrupa Hıristiyan yönetimleriyle karşılaştırır. Ona göre Osmanlı idare şekli, Batı'nın yönetim biçimleri gibi milliyet esasına dayanmaz. İslâm birliği ve kardeşliği, İslâm yönetim felsefesinde temel ilkeyi teşkil etmektedir. İslâm'a özgü olan bu ruh ki, bütün dünya Müslümanlarına birbiriyle kardeş olduğu şuurunu vermektedir.[159]

---

154 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 71.
155 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 71
156 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 64.
157 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 64.
158 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 64-65.
159 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 67.

Bütün kurtuluş umutlarını, yenilik ve ilerleme hedeflerini ortadan kaldıran, Said Halim Paşa'ya göre, istibdattır. İstibdadın etkisiyle Osmanlılar arasında yüzyıllardır süregelen sıkı bağlar gevşemiştir. İstibdat sebebiyle Osmanlı devletini aleyhine girişi len pek çok teşebbüs haklı bir gerekçeye neden olmaktadır. Böylece istibdat, devletin varlığına yönelik her türlü hareketi kolaylaştırmaktadır. Yabancı ülkelerin Osmanlı devletini içinden ayrılıkçı tahrikleri ve propagandaları her daim sürmüştür. Devletin zayıf olduğu dönemlerde bu müdahaleleri engelleyecek güçlü mekanizmaların bulunmaması onların işlerini kolaylaştırmıştır. Çok farklı unsurları bünyesinde toplayan Osmanlı toplumu içinde çıkarılan ve çıkarılmaya çalışılan ayrılık ve nefret tohumları aşikâr bir şekilde herkes tarafından görülmüştür. Bu propagandalarda Osmanlı istibdadına karşı mutluluk vaatleri açık bir şekilde her türlü platformda seslendirilmiştir.[160]

Said Halim Paşa yaşanan ve tecrübe edilen hadiselerden dersler ve tedbirler çıkarmanın sorumluluğu bilinciyle mevcut durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Böyle olunca bizim siyasî partiler kurmaya çalışmamız, Osmanlı yüce menfaatleri aleyhine olmuş, hâlâ özel çıkarlar peşinde koşanların ekmeğine yağ sürmüştür. Bu durum onları, kanunî bir maske ile kurulmuş partiler sayesinde ve parlamentonun sağladığı dokunulmazlığın himayesi altında, zararlı maksatlarını takip etmelerini imkân vermiştir." [161] Siyasî partilerin durumun doğal olmayan bir yönüne Said Halim Paşa dikkat çeker ve uyarır. Ona göre siyasî partilerin tabiî olmayan bu durumuyla çoğunluk azınlığın elinde bir oyuncak haline dönüşmüştür. Bu durumun vahametini konusunda ikazlarda bulunan mütefekkirimiz, dönemindeki yönetim tarzının tamamen terk edilmese bile, çok sayıda değişikliği zorunlu kılacak kadar tehlikeli bir halde olduğunu bildirmektedir.[162]

Abdülhamid dönemi bir istibdat dönemi olarak gören Said Halim Paşa, böyle devrin tekrar geri gelmesinin sakıncaları konusunda uyarılarda bulunur. Ona göre bir diktatörü tahtından indirmekle özgürlük ortamına ulaşılamaz. Öncelikle 'baskıcı' dönemlerin bir daha yaşanmasına fırsat vermemek gereklidir. Aksi takdirde zulüm ve yolsuzluk ortamı tekrar yaşanmaya başlanılır. İstibdadın baskısı, toplumu ve milleti muhalif olmaktan ziyada korkutur ve ürkütür. Sonunda millet cesaretsizlik içinde boyun eğmeye başlar. Böylece haksızlıklar ve yolsuzluklar ortaya çıkar. Hürriyet, Said Halim Paşa için, insanın hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki gayretlerinin bir ürünüdür. Toplumun sahip olduğu özgürlük derecesi, manevî ve fikrî ilerleme yolunda göstereceği çabalarla yükselir.[163]

Eşya ve Fikirlerimiz

Said Halim Paşa'ya göre zihnimiz eşyadan fikirlere intikal etmede sıkıntılar yaşamaktadır. İçine düştüğümüz hatalar, fikirlerden eşyaya geçmeyi istememizden kaynaklanmaktadır. Böyle olunca, fikirlerimiz sonsuz hayaller içinde bocalamaktadır. Bunun sonucunda ise, her şeyi kendi emellerine göre düzenlenmeye çalışarak muhayyel

---

[160] Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,* 85.
[161] Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,*85-86.
[162] Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,*86.
[163] Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, 75.

bir ortama sürüklenmeye doğru yol alınmaktadır.[164] Devletin içinde bulunduğu siyasal ve sosyal koşulların farklı olması ne kadar doğru olursa olsun, Batı toplumlarının siyasî ve sosyal deneyimlerinden yararlanmaya çalışmak, bizim için tehlike arz etmektedir. Said Halim Paşa, bu görüşüyle Batılı toplumların tecrübelerini gözden kaçırmayı amaçlamadığını özellikle belirtmektedir. Avrupa'nın tecrübelerinden faydalanmanın değerli bir yardımcı ve rehber olabilmesi, çok dikkatli ve uzak görüşlü hareket etmemizle ilişkilidir. Ancak ulaştığımız durum, dengeli ve basiretli bir tutum sergilemediğimizi göstermektedir.

Said Halim Paşa'ya göre yaşadığımız tecrübeler göstermektedir ki, eski hükümdarın bizde bıraktığı korku ve çekingenlik, Anayasanın düzeltilmesi yolundaki çabaları baltalamaktadır. Çünkü Avrupa'nın, özellikle de Fransa'nın tarihinden devşirilen fikirler ve ilkeleri bünyemize uyarlamadan olduğu gibi kabul ederek benimsedik. Yapımıza uygun olmayan ve toplumumuzla gerçekte hiçbir ilişkisi olmayan görüşleri ve fikirleri iyi kötü ayrımı yapmadan olduğu gibi içselleştirmeye çalıştık. Böylece Batı anayasalarından birisini olduğu gibi kopya ederek sorunlarımızı çözeceğiz zannına kapıldık. İstemeden yapılan yanlışların ne kadar riskli ve tehlikeli olduğu bugün (1911) görünmektedir. Ulaşılan sonuç, baskın bir istibdadın neticesinde, çözüm olarak görülen, sınırları aşan parlamentarizm yöntemini hayata geçirmekten başka bir alternatif kalmamaktadır. Bu keskin değişiklik sebebiyle geleceğin ne gibi garip ve istenmeyen durumlar hazırladığını hala tahmin etmekten yoksunuz.[165] Said Halim Paşa'nın düşüncesine göre "bizim kabul eylediğimiz parlamentarizm usulü, teşriî birliğin kuvvetle kurulmuş bulunduğu bir memlekette tatbik olunabilir. Milliyet meselesi ise bizde ne yazık ki başka şekildedir. Ayrıca bu usul mütecanis bir cemiyet arasında tatbik olunabilirken, bizde o da mevcut değildir. Parlamentarizm usulü, bizde varlığı iddia edilmeyecek olan, birtakım hasletlere, istidat ve alışkanlıklara bağlıdır."[166]

Düşünürümüz, Osmanlı parlamentosunun gerçek gündeminden uzaklaştığını belirtirken ideal bir meclisin tartışma ve müzakere ortamında çalışmasını gerekliliğini hatırlatmaktadır. Ona göre bereketli eleştiri ve konuşma ortamı, Osmanlıların ilerleme ve yücelme duygu ve heyecanı ile birleşmiş bir vatanseverler topluluğu içinde gerçekleşebilir.[167]

İdare Edenler ve İdare Edilenler- Sosyal ve Siyasal Denge

İslâm'ın siyaset ilkeleri, Said Halim Paşa'ya göre, sosyal prensiplerinden teşekkül etmiştir. İslam bizatihi toplum hayatında olduğu gibi siyasette de farklı parti ve sınıflar arasındaki rekabet ve muhalefetlere müsaade etmez. Bunun yerine yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkinin sınırlarını belirler ve sınıflandırır. Böylece siyasal düzen ve dengeye ayarlar. İnsanları da belirli bir idare şekline zorlamaz. Karşılıklı hak

---

164 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz (1911)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2015, 76.

165 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,* 78-79.

166 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,* 80.

167 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,* 82.

ve görevlere uymak ve saygı göstermek şartıyla ihtiyaçlara göre bir hükümet kurmakta özgür ve serbest bırakır.[168]

Said Halim Paşa geçmiş toplumlardan örnekler vererek tarihî görüşlerine şahit tutar. Ona göre en ileri milletler, istek, düşünce ve hayalleri liderleri tarafından en iyi anlaşılan ve yerine getirilen milletlerdir. "Bunun aksine olarak, milletler, liderlerinin keyif ve heveslerine hizmet ve itaat etmeye razı oldukları taktirde çöküş halinden yakalarını kurtaramazlar. Çünkü keyif ve heveslerine terk olunan liderler, gitgide bozularak, sonunda müstebit kararsız, zalim ve cahil kimseler haline gelirler."[169] Toplum; mutluluk ve refahını sağlayacak olanın kabiliyet, liyakat ve ehliyet olduğunu bilir. Said Halim Paşa bu tespitten yola çıkarak hakkıyla yükselmiş olanı, cemiyetin de takdir edeceğini, sevgi ve saygı göstereceğini belirtir. Bunun sonucu olarak kendisini yönetme gücünü, liyakat ve ehliyet sahibi donanımlı kişiye büyük bir güven içinde teslim eder.

Paşa'ya göre, bu sebepten dolayı İslâm toplumlarında yüksek tabakalar demokrasiye, alt tabakalar ise aristokrasiye eğilimli olurlar. "Yüksek tabakalar demokrattır, çünkü zayıfların hakkını koruyan ve içinde yaşadıkları maddî manevî saadeti temin eden onlardır. Aşağıdaki tabakalar aristokrat hisler besler, çünkü erişmesiyle istedikleri saadetlerini erişmekte gördükleri şahsî üstünlük oradadır. Onu hürmet ve takdir ile kabul ederler. İslâm topluluğu içinde demokratik vasıf ve faziletlere saygı gösterenler de aşağı tabakada bulunanlardır. Birinciler üstünlüğün temsilcisi, ikinciler ise namzedi ve müştakıdırlar. Bu istekli namzetler, cemiyetteki yükselme arzusunu tam bir samimiyet ve canlılıkla besleyen, gençleştiren ve muhafaza eden kurumaz birer kaynaktır."[170]

Siyasî Hakimiyet ve Ahlâka Dayanan İslâm Toplumu

İslâm siyaset ilkelerini, Said Halim Paşa toplumların esaslarına dayandırır. Bundan dolayı ona göre İslâm siyasal aklı, kin, rekabet ve husumet gibi negatif duygulardan uzak bir usulü benimser. İslâmiyet'te siyasal hakimiyet de siyasî kurumlar da sosyal dayanışmanın bir ürünü olduğu için, temelde her ikisi de bu yardımlaşma ve dayanışmanın birer temsilcisi durumundadır. Bundan dolayı, İslâm toplumunda siyasal müesseselerin kurulmasının tek bir nedeni bulunmaktadır. Said Halim Paşa bu sebebi, İslâmî ahlâkın ve toplum düzeninin daima daha mükemmel şekilde tatbik edilmesini temin etmek olarak tespit etmektedir.[171] Siyasî hakimiyet, Said Halim Paşa nezdinde, İslâm ahlâk ve nizamının bir koruyucusudur. Bundan dolayı, siyasî hakimiyete yerine getirmekle görevli bulunduğu hizmetin gerektirdiği bütün haklar verilmiştir. Bu hakimiyete karşı gösterilmesi zorunlu olan bağlılık ve itaatin derecesi, onun yerine getireceği vazifenin önemine ve sahipleneceği sorumluluğun büyüklüğüne göre tespit edilir.[172]

---

168 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye-İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?, 172.*

169 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye-İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?,* 173.

170 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak (1918)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 192.

171 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 193.

172 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 193.

Vazife ve sorumluluğu öne çıkaran Said Halim Paşa, İslâm'ın özüne ve ruhuna karşı olan ırkî özelliklerin yüksek derecede ileri sürülmesinin zararlarına dikkat çeker. Bu ırkî özellikler, dine kendi seciyelerinin yerel damgasını vurarak, onun bünyesine darbe vurdular. Böylece İslâm'ın bütün milletleri kucaklayan evrensellik özelliğini bozarak hasar verdiler. Bunun sonucunda İslâm ahlâkı, milletlerin karakterlerine göre farklılık göstererek değişime uğradı. Hakikatte İslâm ahlâkının amacı, bütün ulusal özellikleri, doğru ve yararlı olanı bünyesinde birleştirmeyi hedef olarak belirlemişti.

Said Halim Paşa, ahlâk üzerine bina edilmiş İslâm toplumunun düzen ve yaşayışının bozulmaya uğradığını düşünmektedir. Müslüman milletlerin her biri eksik bir şekilde anladıkları ilkeleri birbirine karıştırdılar. Mahallî/yerel ve millî adet ve gelenekler de ayrı bir hayat felsefesine sahip değillerdi. Bunun sonucunda "Müslümanların ahlâk ve cemiyet nizamları İslâmî olmaktan çok İranlı, Hindli veya Türk'e yahut Arap'a ait oldular. 'Allah'ın birliği' temel inancına şirk (Allah'a ortak koşma) damgası vurulmuş oldu. İlmî yahut ahlakî bir hakikat millileşmek için en büyük özelliği bulunan tarafsız ve beynelmilel olan mahiyetini kaybetmeye mahkumdur. İslâm ahlâkı da bu akıbete uğradı ve İslâmiyet'i kabul etmiş olan milletlerin ırkî ve irsî hurafeleri arasında, yüce mahiyetini kaybetme" durumuyla karşılaştı.[173]

Ancak Said Halim Paşa umutsuz değildir. Ona göre "bir gün gelecek, İslâm gerçekleri, Müslümanlığa karşı çıkan sapıklıkları bir kere daha yenecektir. Hükümdarı, yeryüzündeki Müslümanların halifesi bulunan bu memleket, bir kere daha Müslüman milletlerin başına geçerek onları mutluluk yollarına sevk edecektir."[174] Böylece düşünürümüz, İslâm toplumunda bütün Müslümanların hükümdarı olan halifenin, yeniden İslâm toplumunun geçmişte tecrübe ettiği erdemli mutlu cemiyeti tekrar inşa edeceği ümidini/tahmini ortaya koymaktadır.

Siyasi ve İktisadî İlkelerin Kaynağı Şeriat ve Fıkıh

Said Halim Paşa, İslâm devlet teşkilatını tekrar inşa edecek olan ilmin fıkıh olduğunu belirtmektedir. Ona göre "teşkilatımız, bütün iktisadî esaslarımızı Şeriat'ın tamamen hikmet ve isabet ruhuna uygun bir şekilde ortaya koymak için, kendisine başvuracağımız bir ilim varsa, o da fıkıhtır." Buna başardığımız müddetçe, devlet sistemimizi ve esaslarımızı, Batılı toplumlarda görülen ve onların toplumsal yapılarından doğan yanlış ve noksanlardan korumamız mümkün olacaktır.[175] Sosyal bir iradenin sürekli olamaması, onun cemiyetin sadece bir kısmını tatmin edip diğerlerini memnun edemediğini ve bir kısım halkı, onun dışında kalanların zararına olarak kayırdığını gösterir. Bu ise haksızlık ve zulümlere sebebiyet teşkil edecektir. Halbuki bir yönetim ne kadar haksızlık ederse, onun ömrü kısa veya devamsız olur. Yaptığı haksızlıklar ve zulümler neticesinde saldırılara ve eleştirilere maruz kalır. Belki bir idare şiddet ve baskı yoluyla bir süre devam edebilir, ancak bu uğurda yaptığı yanlışlıklar ve zulümler neticesinde yıkılmayla karşı karşıya kalır.

---

173 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 198.
174 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 201.
175 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı (1921)*, (Said Halim Paşa-*Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 239.

Toplum için devletin varlığını zorunlu gören Said Halim Paşa, Batı'daki uygulamalar ve onların düştükleri hatalar konusunda ikazda bulunur. Zira ona göre devlet kurumu, Batı sosyal yapısı içinde sürekli bir saldırı ve hücumla karşı karşıyadır. İslâm devletinin, Müslüman topluma verdiği değer ve güven duygusunu, Batılı devlet kendi toplum hiçbir zaman telkin edememektedir. "İster krallık papalığın yerine ve laikler rahiplerin makamına geçmiş olsun, ister demokrasi güçlenerek asiller sınıfını ve sosyalizm kapitalizmi yenmiş olsun, gerçekte bunların hiçbirinin önemi yoktur. Bütün bu değişiklikler, aynı hastalığın farklı safhalarından başka bir şey değildir. Yeni gelenler de eskilerin yerine geçerek, tıpkı onlar gibi gelecek nesillere zulüm ve haksızlık getireceklerdir. Böyle bir cemiyet, maddeten ne kadar güçlü ve gelişmiş olursa olsun, hiçbir zaman ne kâfi derecede sosyal sükûn ve saadeti bulabilir ne de arzu ettiği vicdan huzuruna kavuşabilir."[176]

Devlet Başkanı ve Lider

İslâm Devletinin Siyasi Yapısı Kitabının Yazılma Maksadı

Said Halim Paşa 1921 yılında Roma'da kaleme aldığı *İslâm Devletinin Siyasî Yapısı* adlı kitabının yazılma amacını bizzat eserinde belirtmektedir. Onun temel amacı taklit bataklığına saplanan Müslüman aklını ve kalbini ikaz ederek kendi özüne dönerek çareyi orada aramaya bir çağrıda bulunmaktır: "Benim bu eseri yazmaktan maksadım; Batı'nın siyasî rejimini kabul ve taklit eden İslâm milletlerinin içine düşecekleri, düzeltilmesi imkânsız büyük yanlıştan Müslüman okuyucularımı korumaya çalışmaktır. Çünkü Batı'nın siyasî rejimini kabul eden ve müesseselerini taklit edenler, onun sosyal prensiplerini de benimsemeye mecburdurlar."[177]

Hükümdarın Vazifesi

İdeal toplumlar, ahlâklı ve erdemli insanlar tarafından inşa edilir. Bu açıdan Said Halim Paşa'nın düşüncesinde devlet başkanı ve lider önemli bir yer tutar. O, mevcut durumu değerlendirirken, meşrutî yönetimi geliştirmenin yollarını aramaktadır: "Meşrutî halk idaremiz, irfan ve istidat sahibi kimseleri her bakımdan desteleyerek bunların daha da olgunlaşarak ve serbest bir şekilde yükselerek; memlekete faydalı olabilecek bir seviyeye gelmelerini temin etmeli, bu suretle bir yüksek tabaka meydana getirmeye çalışmalıdır."[178]

Yüksek bir yönetim tabakasının oluşmasında Said Halim Paşa, maneviyat ve ahlâkın ilim ve irfan sahiplerinin en doğal koruyucusu olarak, devlet başkanını görür. Ona göre seçkin yüksek sınıfın en üstün şahsiyeti hükümdardır. O halde hükümdarın vazifesi nedir? Said Halim Paşa'ya göre hükümdarın en temel görevi; devletin toplumsal şartlarına gözetmekle beraber yüksek unsurları teşvik etmek suretiyle bu şartların daimî olarak ıslahına çare ve çözüm aramaktır.[179] Düşünürümüz, bu vazifeyi diğer bütün idarî ve siyasî görevlerin üzerinde görür. Zira millî varlığın devamı ve devletin ideal bir şekilde yönetilmesi bu vazifenin yerine getirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Yani bu

---

176 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 242-243.

177 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 261.

178 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,* 121.

179 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Taklitçiliğimiz,* 121.

üstün ve önemli görevin yerine getirilmesi hayatî derecede önem arz etmektedir. Bu üstün ve önemli vazife, Said Halim Paşa'nın zihin dünyasında, "Meclis-i Milli murakabesinin, hükümdarlık makamının önemini, temsilî mahiyette bıraktığı zannında bulunanları kat'î olarak yalanlar. Ayrıca saltanat ve meşrutiyet arasında mevcut olan, ancak maatteessüf, beşerî ihtiraslar yüzünden ekseriya sekteye uğrayan tabiî ahengin, mevcudiyet sebebini ve lüzumunu da ispat eder."[180]

Erdemli ideal toplumlar, ahlâkî erdem olgunluklara sahip cemiyeti kurarlar. Mutlu ve güçlü milletler ise mükemmel toplumları meydana getirirler.[181] İslâm toplumunun siyasal tercihi konusunda Said Halim Paşa, bu cemiyetin hem demokratik hem de aristokrat olduğuna inanır. Ona göre İslâm toplumu, taşıdığı dayanışma, adalet ve insan severlik görüş ve hislerinden dolayı demokratik; kanuna, an'aneye ve baştakilere boyun eğme, şahsî üstünlüklere, erdem ve ilme gösterdiği saygı ile de aristokratiktir.[182]

Başkan/Lider

Devlet başkanı, Said Halim Paşa için, itaat edilmesi gereken bir şahsiyettir. Paşa, bu sorumluluğu, başkanın yaptığı bütün işler ve hareketlerin kontrol altında bulunduğunu söyleyerek mesuliyet ve itaat arasında bir denge bulmaya/kurmaya çalışır. Devlet ve toplumun da selamet, düzen ve nizamı başkanın sorumluluğu altındadır. O, bunları şöyle ifade eder: "Devlet başkanlığı makamına getirilen kimse, bütün hakları elinde toplar ve herkes ona tam bir itaat gösterir. Fakat bununla birlikte, yaptığı bütün işler ve hareketler, en sıkı bir dikkatle takip ve kontrol edilir. Çünkü bütün milletin selametinden -kendininki de dahil olarak – mes'ul olan sadece odur. "[183]

Başkanlık gibi bu yüksek makam ve yetki, ancak millet tarafından verilir ve onun tarafından geri alınabilir. Çünkü devleti yönetme makamı, milletin ve halkın faydasına en uygun şekilde yönetmek koşuluyla millet tarafından verilen bir makamdır. Devlet başkanlığı makamı, hükümdar o makama layık olduğu sürece milletin temsilcisi olarak varlığını sürdürür. Said Halim Paşa bu düşüncelerini şöyle özetlemektedir: "Bu yüksek makam, milletin menfaatlerine en uygun şekilde idare etmek ve layık olmak şartı ile yine millet tarafından verilir. Aksine kanaat hâsıl olunca da yine millet tarafından derhal geri alınır. Dolayısıyla asıl hâkimiyet yine milletin elinde demektir. Bu hâkimiyeti kullanan hükümdar ise, o mevkiye layık olduğu müddetçe milletin temsilcisi olarak kalır."[184]

Başkan, Said Halim Paşa göre, Şeriata ve onun ilkelerine uygun hareket etmek durumundadır, hatta zorundadır. Bu noktada Paşa, Şeriat'ın tarifini yapar. Ona göre "Şeriat: Kâinatı kucaklayan yüce hakikatin, insanlığa ait kısmıdır. Ebedî saadetimizi temin etmek için Cenab-ı Hakk tarafından muhterem Peygamber'i vasıtasıyla bildirilmiştir. Millî hâkimiyet iradesine, tezahürlerinde ilham veren, onu sevk ve idare eden bu ilâhî hakikattir."[185]

---

180 Said Halim Paşa, *Buhrân-ı İctimâ'îmiz-Cemiyet Buhranımız (1917)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 122.

181 Said Halim Paşa, *Mukallidliklerimiz-Cemiyet Buhranımız,* 137.

182 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye-İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı? (1918)*, (Said Halim Paşa- *Buhranlarımız ve Son Eseri* içinde), 9. Baskı, İstanbul 2016, 172.

183 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 193.

184 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 193-194.

185 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 194.

Devlet başkanı olan kişi, Said Halim Paşa'ya göre, her şeyden önce Şeriatın sâdık bir hizmetkârıdır. Düşünürümüz burada hürriyet, eşitlik ve sosyal yardımlaşma arasında bir bağ kurarak, bu üç alanın hükümdarın koruması ve gözetimi altında olduğunu belirtir. Eğer yönetim bu sahalardaki vazifesini hakkıyla yerine getirmezse meşruiyeti tartışılmaya başlar, sonunda da bu meşru gücünü ve iradesini kaybeder. Said Halim Paşa, toplumsal dayanışmayı doğrudan hükümdarın meşruluğuyla ilişkilendirir. Zira bu dayanışma ve birliğin kaybolması, devlet başkanına karşı rakip ve hasımların ortaya çıkmasına fırsat verir. Nihayetinde bu tartışma ve kargaşa, başkanı, devleti ve halkı buhrana sürükleyerek krizlerin ve sorunların çıkmasına ortam hazırlar. Aslında Said Halim Paşa, meşru ve erdemli ideal yönetimin formülünü vermektedir: Haklara mutlak saygı ve siyasî hâkimiyete ise mutlak şekilde itaat etmektir.

Şeriatın hizmetkârı olarak devlet başkanını hak, özgürlük ve eşitlik ilkeleri çerçevesinde sorumlu tutan Said Halim Paşa, bunları İslâm siyaset esaslarından doğan siyaset ilkeleri olarak değerlendirmektedir: "İslâm cemiyetinde başkanlık makamı her şeyden önce Şeriat'ın sâdık hizmetkârıdır. İdarî hâkimiyet şahısların hürriyetine ve eşitliğine son derece hürmet mecburiyetinde olduğu gibi, bunların neticesi olan sosyal yardımlaşmayı da korumakla mükelleftir. Bu temel vazifeyi yerine getirmekte kusur eden bir hâkimiyet hem üstünlüğünü hem de meşruluğunu kaybeder. Zira sosyal dayanışmayı temsil etmekten geri kalmış olur. Ayrıca bu dayanışma ve birliği dağıttığı için, kendi eli ile, kendisine karşı bir takım rakip ve hasımlar çıkarmış olur. Bunlar ise, az zaman sonra hem onu harap eder hem de milleti perişanlığa ve buhrana sürükler. Ferdin haklarına mutlak hürmet ve siyasî hâkimiyete mutlak surette itaattir. Bunlar İslâm'ın cemiyet esaslarından doğan siyaset esaslarıdır."[186]

İslâm Hükümetinin Vazifesi

Said Halim Paşa'ya göre İslâm toplumunda hükümdarın çıktığı ve dayandığı temel kaynak Şeriat'ın bizatihi kendisidir. Hükümet, Şeriat'ın uygulayıcısı ve takipçisidir. Düşünürümüz bu prensip kabul edildikten sonra, İslâm hükümetinin görevinin ortaya çıkacağına inanır. O halde İslâm hükümetinin vazifesi nedir?

Hükümet, Said Halim Paşa için, halka mümkün olan refah ve mutluluğu temin etmek durumundadır; devlet olarak imkânın son sınırına kadar nüfuz ve güç sahibi olmak zorundadır. Çünkü hükümetin en iyisi, en kuvvetli, en tedbirli olanı ve aynı zamanda halka en iyi hizmeti sunabilendir. İslâm toplumunda hükümetin güçlü ve etkili olabilmesi için, bu kuvvet ve nüfuzu temin eden bütün hak ve ayrıcalıklara sahip olmalıdır. Bununla birlikte Said Halim Paşa, zikredilen şartlar içine, bu yetkinin bir şahısta toplanmış olması, yani devlet başkanında bir araya gelmesi zorunluluğunu da dahil etmektedir. Aksi taktirde Said Halim Paşa, mevcut görüşlerine, bu hak ve imtiyazların bölünerek kişilere veya çeşitli heyetlere verilmesi halinde, bunların birbirlerine karşı gelmekten, birbirini hükümsüz bırakmaya çalışmaktan asla geri durmayacaklarını ikazında bulunmaktadır. Ona göre sonuçta "bu hal, kesin olarak hükümetin acz ve iş yapamaz duruma düşmesiyle sonuçlanır. Bu ise her zaman için çok tehlikeli bir sosyal felakettir."[187]

---

[186] Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 194.

[187] Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 255.

Said Halim Paşa, hükümet başkanlarını, dinin hizmetinde koruyucu olarak görmektedir. Onların İslâmî bir ruhaniyet, İslâmî bir 'iskolastik'in meydana gelmesinde önemli rolleri olmuştur.[188] Paşa, bu ruhanîliğin etkisiyle vicdan ve akılların İslâmî gerçekliklerden yüz çevirdiğini düşünür. Ona göre böylece milletler bir taraftan kendi geçmişlerinin diğer taraftan da diğer dinlerin içine düştükleri sapkınlık ve yanlışlıklara düştüler. Müslümanlar, dinin kendilerine sunduğu feyz ve mutlulukların çoğunu yitirdiler. Fertler de aklî ve ruhî güçlerini serbestçe geliştirip tatbik edemediler. Böylece özgürlüklerini yitirdiler, cehalet ve istibdat girdabında kayboldular.[189]

Devlet Başkanı Seçimi, Vazife ve Sorumluluğu

Devlet başkanı, Said Halim Paşa'ya göre, seçimle gelmelidir. Başka bir deyişle bütün hak ve ayrıcalıklara sahip olacak olan devlet başkanın, halkın oyları ile seçilmesi zorunlu ve gereklidir. Başkanlık makamına, en layık olan kim ise, onu bulup geçirmek, halkın mutlak vazifelerinden birisidir. Dolayısıyla seçim o vazifeden doğan tabiî, mutlak bir hak olarak düşünülmelidir.[190] Bundan dolayı Said Halim Paşa, devlet başkanın seçilmesi ve hâkimiyetini sürdürebilmesi için bütün hak ve imtiyazlara malik olmasını şart koşar: "Müslüman memleketinde, devlet reisinin millet tarafından seçilmesi ve hakimiyetini tesirli şekilde yürütebilmesi için de bütün hak ve imtiyazlara sahip olması icap etmektedir."[191] Müslüman toplumda devlet başkanı, icra kuvvetinin en büyük başkanı olarak kabul edilmelidir. Bu ilkeden hareketle Said Halim Paşa, devlet başkanın vazifesinin sınırlarını ve yöntemlerini tespit etmeye çalışır: "Müslüman devletinin reisi, icra kuvvetinin en büyük başkanıdır. Vekil ve mümessillerine, en iyi şekilde hizmet edebilmeleri için gerekli olan hak ve salahiyetleri verir ve onlar vasıtasıyla vazifesini yapar." [192]

Said Halim Paşa, başkanın, makamı sebebiyle devletin siyasî nizamının mükemmel işlemesine nezaret etmesini gerektiğini belirtir. Bulunduğu makam dolayısıyla memleketin siyasî düzenin muntazam işlemesine nezaret etmek, muhtelif kuvvetler arasındaki ahenk ve anlaşmayı korumak ve çıkabilecek olan ihtilafları yoluna koymak da devlet başkanının vazifesidir.[193]

Devlet başkanı, Said Halim Paşa'ya göre, Şeriat'ın hâkimiyetini, millî iradenin onayıyla ile temsil eder. Bundan dolayı gerek başkanın kendisini gerekse atadığı memurları hem Şeriat'ın hem de halkın temsilcilerine karşı sorumludur. Said Halim Paşa, İslâm siyasal düzeninin yürütme (icra) gücünün, Millet Meclisi'ne ve yasama (teşri) gücüne karşı sorumluluğunun bu şekilde gerçekleştiğini düşünür.[194]

Said Halim Paşa nezdinde hükümet başkanı ile yürütme gücünün başarısızlıkları durumunda, onu hesaba çekecek olan şikayetle yetinecek olan bir Meclis değildir. Bu sistemde, millet, kendisine verdiği en yüksek makam ve vazifeyi layıkıyla yerine

---

188 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 197.
189 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak,* 198.
190 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 255.
191 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 255.
192 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 256.
193 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 256.
194 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 256.

getiremeyen yürütme gücünün büyük başkanı devlet reisinden şikâyetçi olup hesap sorabilir. Milletin şikâyeti üzerine Şeriat, kendisini dinleyerek hükümet başkanın düşürülmesine karar verir. Böylece dün mutlak iktidara malik olan o başkan, yarın toplumun sıradan fertlerinden birisi haline dönüşür.[195]

Denetleme (Meclis-Murakabe), Yasama (Teşrî) ve Yürütme (İcra)

Meclis, Said Halim Paşa için, İslâm siyaset sisteminde merkezi bir rol üstlenir. Bu dönemdeki mütefekkir ve münevverler; şura, istişare ve meşrutiyet(i yönetim) olguları üzerinden bir yönetim felsefesi oluşturmaya çalışırlar.

Said Halim Paşa, Müslüman toplumunun gelişme ve ilerleme yolunda sürecinde ihtiyaç duyduğu birtakım fikirler ve hareketlerin bulunduğuna işaret eder. Ona göre toplumun muhtaç olduğu tutarlı, isabetli ve aşırı olmayan mutedil görüşler ve hareketler, Millet Meclisi tarafından ortaya konmalıdır. Böylece Meclis tarafından ortaya konulan mutedil fikirler halka sunulacaktır. Yasama gücünü oluşturan âlimlerin varlığını, Said Halim Paşa gerekli görür. Buna göre yasa gücünü teşkil eden âlimler, Meclis'in en büyük destekçisi ve yardımcısı konumunda olacaktır. Kontrol, denetleme ve yasa yapma gücü olan bu iki müessese, bütün referans ve ilhamlarını Şeriat'ın ışığından alarak vazifelerini hakkıyla yerine getirirler.

İslâm siyasal sisteminde, Said Halim Paşa'ya göre, üç önemli güç bulunmaktadır. Bunlar; Denetleme/murakabe (meclis), yasama (teşri) ve yürütme (icra) kuvvetleridir. Bu kuvvetlerin sahip oldukları özellikler ve yetkiler nedeniyle birbirlerine karşı bağımsız (müstakil) olarak kurulmuşlardır. Hükümete gerekli olan bütün güç ve nüfuz bunlar kanalıyla temin edilmiş olur.[196] Said Halim Paşa, toplum ve halkın ortak gayeleri gibi, devlet teşkilatının bu kurumlarının da tek bir gayede birleşmesi gerektiğine inanır. Ona göre bu gaye Şeriat'ın tam ve daimî olan hakimiyetini sağlamaktan ibarettir.[197]

Toplumsal hayatta fikir birliği, barış ve huzurun gelmesini, Said Halim Paşa, güçlü ve erdemli bir toplum ve devlet için mutlak bir şart olarak görür. Toplumsal ve siyasal kurumlar arasında iyi ve koordineli çalışmayı sağlayacak olan husus, bu müesseseler arasındaki eşgüdüm ve ahenktir. Daimî ve tam ahenk sayesinde mutlu, huzurlu ve erdemli bir toplum inşa edilir. Siyasal sistemlerin elde etmek istediği bu ahengin varlığı mutlak bir şekilde zorunludur. Aksi takdirde en mükemmel ve ideal toplum düzenleri olsa bile, devlet teşkilatı büyük krizler ve sorunlar yaşar. Sosyal ve siyasal kurumlar arasındaki düzen ve ahengin ehemmiyetine dikkat çeken Said Halim Paşa uyumlu ve huzurlu bir toplum düzenini buna bağlamaktadır. Ona göre, "sosyal ve siyasî müesseseler aralarında bulunması zarurî olan bu ahenk o kadar mühimdir ki, kendi siyasî rejimi ile uyumlu olan bir sosyal düzen, hatalı da olsa, bu sayede cemiyetin ilerleyip yükseltmeyi başarabilir."[198]

---

195 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 256.
196 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 261.
197 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 261.
198 Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiyye-İslâm Devletinin Siyasî Yapısı,* 261.

6. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Siyaset Düşüncesi[199]

İlmî ve Siyasî Hayatı

İbrahim Efendi'nin oğlu olarak 1858 (1275) yılında Erzurum'un Tortum ilçesinde dünyaya gelen Musa Kazım, ilk eğitimini memleketinde alır. Sonraları Balıkesir'de yaşayan dedesi[200] Nureddin Efendi'nin yanında Selahaddin Ali eş-Şuûrî ve Ali Lütfi Efendi, akabinde İstanbul'da Kadıasker Eşref Efendi ve Hoca Şâkir Efendi ve diğer hocalardan dersler alır. 1888-1889 (1306) yılında Ulûm-i Âliye ve Âliyye'den icazet aldıktan sonra Ruûs imtihanını başararak müderris olur ve Fatih Camiinde ders vermeye başlar.

Muallim Naci'ye usûl-ü fıkıhtan Molla Hüsrev'in *Mir'at*'ını okutan ve Ahmet Mithat Efendi'ye tefsir dersleri veren Musa Kazım, 1896 (1313) yılında İstanbul ruûs-i hümâyununa nail olur. Ayrıca 1900-1901 (1318)'de Hukuk Mektebi'nde Mecelle, sonraları Mekteb-i Sultânî'de akâid okutur. Bununla birlikte Daru'l-Fünûn ve Dâru'l-Muallim'de de hocalığa atanarak dört görevi aynı anda sürdürür. Yine ilmî payesi "Mahreç"liğe yükselen Musa Kazım, 14 Şubat 1907 (1 Muharrem 1325) yılından sonra Halep Mevleviyeti (kadılığı) görevine; aynı yıl Bâb-ı Meşîhat Tedkîk-i Müellefat Meclisi Başkatibliği'ne ve sonra da aynı meclisin âzalığına tayin edilir. 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanı akabinde Maârif Nezâretinde kurulan Meclis-i Kebir üyeliğine, Heyet-i A'yân'ın teşkili sırasında da Meclis-i A'yân a'zalığına tayin edilir.[201] 12 Temmuz 1910 (4 Receb 1328) yılında Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde, şeyhülislâmlık (Meşîhat) makamı kendisine tevdi edilen Musa Kazım Efendi, 29 Eylül 1911 tarihinde hükümetle birlikte istifa eder. Onun birinci meşîhatı 1 yıl 2 ay 18 gün sürmüştür. Dört kez atandığı meşîhat makamında Musa Kazım Efendi, toplam 5 yıl 1 ay 4 gün Şeyhülislâmlık görevinde bulunur. Bu görevden ayrıldığı dönemlerde, Meclîs-i A'yân âzâlığı, Medresetü'l-Kudât ve Medresetü'l-Vâizîn hocalıklarından dolayı, Murassa Mecîdî nişanı ve Altın Liyâkat Madalyası ile taltif edilir.[202]

Mondros Mütârekesi döneminde, Damad Ferid Paşa Hükümeti (kuruluş 4 Mart 1919) tarafından tutuklanan İttihad ve Terakki Cemiyeti liderleriyle aynı kaderleri paylaşan

---

[199] Bayram Ali Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dinî, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi", *C.Ü.İ.F. Dergisi,* sayı: X/2, Sivas 2007, 75-141.

[200] Bazı araştırmacılara göre, Musa Kazım'ın Balıkesir'deki akrabası "biraderidir". Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul trz, II, 774; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* İstanbul 1986, I, 47; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1996, III, 390. Musa Kazım'ın Balıkesir'deki akrabasının "amcası" oluduğunu söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Bk. Veli Ertan, "Musa Kazım Efendi", *İslâm (Dînî-İlmî-Siyasî) Aylık Mecmua (Gençler İlâvesi)*, s. 95, c. 8, Ankara (14. 8.1965), 349.

[201] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 774-775; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, XI. baskı, İstanbul 1961 (ll.Bsk), IV, 558, 560; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, Basım yeri yok 1954, 317; "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458; Ertan, "Musa Kazım Efendi", 349; İlmiye Sâlnâmesi, *Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhu'l-İslâmları*, haz: S. A. Kahraman, A. N. Gültekin, C. Dadaş, İstanbul 1998, 507; *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, VIII, 4085; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* İstanbul 1986, I, 47; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 390; Ferhat Koca, "Giriş", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 13.

[202] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 774; İlmiye Sâlnâmesi, *Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhu'l-İslâmları*, 507; *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, VIII, 4085; "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458; Ertan, "Musa Kazım Efendi", 349-350; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* I, 47; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 390-391; Koca, "Giriş", 14.

Musa Kazım, eski sadrazam Said Halim Paşa ve diğer kabine üyeleriyle beraber Bekirağa Bölüğü'ne hapsedilir. Ancak Divan-ı Harb-i Örfî mahkemesince yargılanan Musa Kazım, 13 Temmuz 1919 (14 Şevval 1337) yılında, 15 yıl kürek cezasına mahkûm edilir, bu ağır ceza Sultan Vahdeddin tarafından 3 yıl sürgün cezasına dönüştürülür. Edirne'de sürgünde iken 10 Ocak 1920 yılında vefat eden Musa Kazım, Muradiye Camii'nin bahçesine (mihrap önüne) defnedilir. Mezar taşı üzerinde, *"İngilizler tarafından mazlûmen Edirne'ye sürülen ve burada vefat eden Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin kabridir. Ruhuna Fatiha. 10 Kanun-ı sânî 1920"* ifadeleri dikkat çeker.[203]

Şeyhülislâmlığı esnasında, Musa Kazım, önemli olay ve şahsiyetlerle karşılaşacaktır. Bu meyanda Sultan Abdülhamid'in cenaze namazını kıldıran[204] Musa Kazım, bir diğer padişah Sultan Reşad'ın da cenaze namazını kıldırmıştır.[205] Diğer taraftan 1909 yılında Enver Paşa, Abdülmecit'in oğlu ve Abdülhamid'le Reşat'ın kardeşi olan Şehzade Süleyman Efendi'nin kızı Naciye Sultan'la nişanlanmıştır. 1911'de Şeyhülislâm Musa Kazım, onların nikahlarını kıymıştır.[206]

Tasavvufla ilgisi hiç kesilmeyen Musa Kazım, Nakşibendî Şeyhi Muhammed Efendi'ye bağlıdır.[207] Bunu hakkındaki ithamlar için kaleme aldığı Beyannâme'de görmek mümkündür.[208] Tasavvufla bağlantısı mensubiyetle sınırlı olmayan Musa Kazım Efendi, şeyhülislâm olarak sadece müftü ve kadıların bürokratik sorumlusu olmamış, aynı zamanda, Şeyhülislâm Refik Efendi'nin meşîhatı döneminde1866 (1283) Meşîhata bağlı bir birim olarak kurulan ve bütün tekke ve zaviyeleri şemsiyesi altında toplayan Meclis-i Meşayih'in de başkanlığını yürütmüştür.[209]

Tartışılan Eser ve Tercümeleri

İcazet aldığı 1888 yılından II. Meşrutiyet'in ilanının gerçekleştiği 1908 yılına kadar geçen sürede, Musa Kazım, aldığı eğitimle orantılı olarak klasik bir İslâm bilgini portresi çizer. Bununla birlikte o, İslam felsefesi, tasavvuf, kelam ve tefsir gibi alanlara ilgi duyar.[210] Hatta tamamlayamadığı tefsiriyle ilgili olarak Ömer Nasuhi Bilmen şöyle der: "*Herkes için pek de faydalı görülmeyecek olan bu tefsîr-i şerîf, ikmâl edilmiş olsa idi, nev'i şahsına münhasır, güzîde bir eser meydana gelmiş olurdu."*[211]

Eserlerine bakıldığında, Musa Kazım'ın çeşitli konularla ilgilendiği görülecektir. Bunlardan bazıları şunlardır: *Rehber-i Tedris ve Terbiyye.* 1310/1855'te taşra maarif memurlarına mahsus hazırlanmıştır. *Muhît-i İdare ve Siyâse:* 1325/1910'da *Muhtıraî Rical ve Siyâset:* 1326/1911'de, *İstibdâd ahvâli ve Müsebbibler:* 1327/1912'de kaleme almıştır. Diğer taraftan Musa Kazım'ın *Hukemâ-i Cihan ve Talîm-u Terbiyye Tarihi ile İsmâil-i Tevârîh-*

---

[203] "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* İstanbul 1986, I, 47; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, 317; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 391; İlmiye Sâlnâmesi, Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhu'l-İslâmları, 507 (Dipnot); Koca, "Giriş", 15.

[204] Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, IV. baskı, Ankara 1987,129.

[205] Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 136.

[206] Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 257-258.

[207] *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, VIII, 4085.

[208] Bk. *Sırat-ı Müstakim*, c.7, 8. Sayı, 169, 1327, 197–198.

[209] Koca, "Giriş", 20-21.

[210] Koca, "Giriş", 19-20.

[211] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 775.

i Cihan, Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsifesi'nin Tercemesi ve *İbn Rüşd'ün "Ecvibe"* adlı risalesinin tercümesi[212] bulunmaktadır.

Bununla birlikte onun diğer bir eseri, *Mevaiz-i Diniye,* birinci kısım Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü Heyet-i İlmiyesi tarafından yayımlanmıştır (İstanbul Daru't-Tıbaati'l-Amire 1328, 136 s.) *Mevaiz-i Diniye*'nin ikinci kısmı da Osmanlı İ. T. C. Şehzadebaşı Kulübü Heyet-i İlmiyesi tarafından yayımlanmıştır (İstanbul Matbaa-yı Amire 1329, 75 s.)[213] Bu eserlerle beraber Musa Kazım'ın şu eserleri mevcuttur:

İslam'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet (1908), *İslam'da Cihad* (1917), *Sûre-i Ihlas ve Alak tefsiri* (1918), *Safvetu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an* (1919), *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım – Dini İçtimai makaleler* (1920), *Usul-i Fıkıh* (Darulfunun dersleri, ts.), *Vâridat tercümesi* (Yazma İÜ Ktp.Ty. Nu. 2263), *Vahdet-i vücud risâlesi tercümesi* (İÜ Ktp. Ty. Nu.) *Redd-i ebâtıl* (Külliyat içinde, s. 199–240), *İbn Rüşd'ün Meslek-i Felsefesi ve İmam Gazâlî ile Bazı Mesâil hakkında münazarası* (Külliyat içinde, s.139–196). Ayrıca *Musa Kazım, Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, İslam* ve diğer mecmualarda[214] dinî, hukukî ve sosyal aktüel konularda makaleler yazarak neşretmiştir.[215] Bu eserlerin yanında Musa Kazım Efendi'nin *Akdü'l-Hakâyık* adında (Mekteb-i Sultânî'de verdiği derslerle ilgili) küçük bir akâid risalesi de bulunmaktadır.[216]

Masonluk İddiaları

Musa Kazım Efendi'nin, Şeyhülislâmlığa atanmadan önce de sonra da onunla ilgili yapılan tartışmaların kahir ekseriyeti, masonluğuna dair iddiaları içermektedir. Bu açıdan onun da içinde bulunduğu İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin masonlukla bağlantısı önem kazanmaktadır. Masonluğun, İttihad ve Terakki ile ilişkisini ve etkisini ele alırken Sina Akşin'in değerlendirmelerini dikkate almak gerekmektedir:

"Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin istibdat ortamı içinde çalışmalarını hayli kolaylaştırdığı anlaşılan bir örgüt de mason locaları olmuştur. Cemiyetin birçok üyeleri mason olduğu gibi, localar yeni üye kazanmak için elverişli bir ortam sağlıyorlardı. Zira, Masonluğun 'dinler arası hoşgörüyü dahi içeren liberal ideolojisi', zaten özgürlükçülük için elverişli bir başlangıç oluyor, masonluğa kabul konusunda ince elenip sık dokunması ise masonluğa güvenmeyi kolaylaştırıyordu. Bunun da ötesinde, masonluktaki gizlilik, örgüt kurmak isteyenler için koruyucu oluyordu. Daha önce zaten masonların bazı düzenlerine hedef olmuş olan Abdülhamid yönetiminin localardan hiç hoşlanmadığı tahmin edilebilir. Ne var ki, localar, Avrupa masonluğunun uzantıları olarak kapitülasyon düzeninden, yani yabancı devlet himayesinden yararlanıyorlardı. Örneğin, Macedonia Risorta ve Labor et Lux locaları İtalyandı. Bu locaların, özgürlükçü akıma Avrupalı masonlar arasından duygudaş sağlamak gibi bir yararı da oluyordu. Sonuç olarak denebilir ki, masonluğun İttihad ve Terakki üzerinde bazı etkileri olmuşsa da, İttihad ve

---

212 "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458.

213 Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri,* 92-93.

214 Ertan, "Musa Kazım Efendi", 350; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* 47–48; Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, 317; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 391.

215 Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, 317.

216 Koca, "Giriş", 18.

Terakki-Masonluk ilişkisinde başlıca güdü, masonluğun istibdat ortamında özgürlükçülere güvenli bir çalışma ve örgütlenme ortamı sağlaması olmuştur. Yani, daha çok İttihad ve Terakkililerin masonluğu araç olarak kullanmış olmaları söz konusudur. Ramsaur, Bektaşilikle de benzer bir ilişki olabileceğinden söz ediyor. Rıza Tevfik ve Hüseyin Cahit'e göre Talat Paşa, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi, kendisi gibi hem mason hem Bektaşî imişler."[217]

Masonlukla birlikte anılan Musa Kazım'ın şeyhülislâmlığa atanması, medrese hocalarının teklifiyle gerçekleşmez. Hakikatte, ulemanın ileri gelenleri, Hakkı Paşa kabinesinin kurulma aşamasında şeyhülislâmlık için üç aday teklif ederler. İttihad ve Terakki tarafından hiçbiri kabul edilmeyen adayların yerine, şeyhülislâmlığa "mason" diye bilinen Musa Kazım tayin edilir.[218] Musa Kazım'ın şöhret bulmasının sebeplerinden birisi, belki de en önemlisi "mason" olduğuna dair yapılan tartışmalardır.

Hakkında ortaya atılan bu iddiaları hiçbir zaman kabul etmeyen Musa Kazım, mason olduğuna dair basında yer alan haberlere cevap olarak 1911'de bir beyanname neşreder. Bu açıklamada, on iki yaşından beri dini ilimlerin içinde olduğunu, Nakşibendi olduğunu ve ömrünün İslâm'a hizmetle geçtiğini bildirerek iddiaları şiddetle yalanlar.[219]

Onunla ilgili bu konudaki iddialar, ilginç bir şekilde ciddî veya gayr-i ciddî pek çok eser, hatırat ve makalede ortaya atılmıştır.[220] Tarık Zafer Tunaya'nın şu ifadelerini, birçok araştırmacının sözlerinde bulmak mümkündür: *"İlmiyeci ve Hakkı Paşa'nın kabinesinin Şeyhülislâmı Musa Kâzım Efendi fırkacıydı ve masondu."*[221] Benzer ve zıt itham ve söylentilerin varlığı, dönemin kırılgan şartlarında aramak yerinde olacaktır. Şu cümleler, devrin insan tiplerinin ne kadar değişim ve dönüşüme yatkın olduğunu çok güzel ortaya koymaktadır:

"Tanzimat döneminde masonlukları, rindlikleri bilinen kişilerden tutumunu değiştirip aşırı dindar gözükebilenler yakayı kurtarabiliyorlardı. Kendisi de bir mason olan, meşrutiyet dönemi şeyhülislâmlarından, ulemadan Musa Kazım Efendi, anılarında bu dönüşümü şöyle anlatır: "Mürtekiplerin büyükleri arasına geçen zatlar, ayıplarını örtmek, günahlarını saklamak için daima namaz kılarlar, seccadelerini resmi makamlara bile taşırlardı. Rahmetli Abidin Paşa (Kanun-i Esasi Komisyonu üyesi) feylesof bir zat olduğu halde [o zaman feylesof demek dinsiz demekti] başını seccadeden kaldırmazdı. Mabeyin'de ve Bab-ı Ali'de makbul ve beğenilir kişi olmak için mutlaka post-nişin güruhuna katılmak zorunluluğu vardı... Halifelik, Tanrılık seviyesine yükseltildi. Saray dolaylarında dergâhlar açıldı. Şeyh Zâfir, mağripten maşrika kondu. Ebü'l-Hudâ beraber sarayı tehlilhâne yaptılar."[222]

---

217 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, İstanbul 1987, 62, 174.

218 Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 180.

219 *Sırat-ı Müstakim*, c.7, sayı: 8, 169, 1327, 197–198; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi,* I, 47; Koca, "Giriş", 24 (naklen; Yakın Tarihimiz, s.3, İstanbul 15 Mart 1962, 94).

220 Koca, "Giriş", 24 (naklen; Yakın Tarihimiz, s.3, İstanbul 15 Mart 1962, 94).

221 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler (İttihad ve Terakki)*, İstanbul 1989, III, 217.

222 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, II. baskı, İstanbul 2002, 347–348.

Musa Kazım Efendi hakkındaki "masonluk" iddiasının, onun icraatlarının muhaliflerince geliştirilmiş ithamlardan öteye bir anlam taşımadığını savunanlar da bulunmaktadır:

"....Musa Kazım Efendi 'masonluk' ithamı ile karşı karşıya kalmıştır. Ne var ki, Musa Kazım Efendi vakıfların bir genel müdürlük altında toplanarak şeyhülislâmlığa bağlanması meselesinin ne kadar önemli ve tarihî bir karar olduğunun farkındadır ve bu sebeple de kendisine yapılabilecek her türlü isnat ve iftiraya göğüs germiştir. Yukarıdaki ifadeleri arasında geçen 'Her türlü ithamları göze alarak yapayım, dedim. Hakikaten bir itham altında kaldım' sözleri de muhtemelen kendisine yapılan bu masonluk ithamına bir telmih olmalıdır."[223]

Nihayetinde, maalesef bu mevzu gereğinden fazla abartılarak büyütülmüş ve Musa Kazım'ın esas tartışılması gereken düşüncelerini perdelemiştir. Mason olduğu ile ilgili iddiaları bir Beyannâme ile reddetmesine rağmen, Musa Kazım'la ilgili yazılanlarda, bu husus sürekli bir şekilde tekrarlanmıştır. Ancak mason olduğunu ileri sürenler, iddialarını bir belgeye dayandırmamaktadırlar. İddialar, daha çok söylenti düzeyinde kalmaktadır. Bu sebeple biz, aksi ispat edilene kadar, onun sözlerine itimat edilmesinin daha bilimsel bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz.

Siyasi Yelpazedeki Konumu

Osmanlı imparatorluğunun içinde bulunduğu bunalım ve inkıraz "kendi aralarında geniş bir uzlaşma ve karışıklık silsilesi içinde İslamcılar ve Batıcılar"[224] şeklinde fikir, eylem, plan ve projelerde, farklı çözüm yöntemlerinin bir sonucu olarak kategorikleşmeyi beraberinde getirmiştir. Ancak düşünce cephelerinin bölünmesi, bu iki ana damarla sınırlı kalmayacaktır.

Nitekim Cemaleddin Efgani'nin düşüncelerinin kaynaklık yaptığı İslamcılık düşüncesi, Mısır'da onun öğrencisi Muhammed Abduh ve bunların takipçileri Ferid Vecdi, Kazanlı Musa Carullah, Hindistan'da (Pakistan'da) Muhammed İkbal tarafından sahiplenilerek tekâmül ettirildi. Bu fikrî cereyanın Türkiye'deki tesirleri Sebilürreşad kadrosunu iki bloğa ayırdı. Bir tarafta Ahmet Naim gibi gelenekçilerin bulunduğu İslamcı kanat, diğer tarafta medrese ve mektebi sentezleyenlerin oluşturduğu 'modernist' İslamcıların bulunduğu kanat ki, bu ekipte İsmail Hakkı İzmirli ve Şemseddin Günaltay gibi münevverler bulunmaktadır. Bunlarla birlikte mevcut İslamcılar içerisinde Şeyhülislâm Musa Kazım gibi modernizm ile gelenekçilik arasında orta çizgide bulananlar veya Mustafa Sabri gibi modernizme tamamen karşı olanlar da mevcuttur.[225]

Ancak bu ayrışma, ileriki zamanlarda daha da berraklaşmaya ve rafine olmaya doğru gidecektir. Zira "İttihad ve Terakki'nin, İslâmiyeti ulemanın elinde bulduğu biçimiyle benimsemeye niyeti yoktu. Onun tercihi, İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp, Ahmet Agayef, Köprülüzâde Fuat gibi kimselerdi."[226] İslâmiyet'i, çağdaş koşullara uygun, hatta

---

223 Koca, "Giriş", 36-37.

224 Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev: Metin Kıratlı, Ankara 1996, 233.

225 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, III. baskı, İstanbul 1992, 276; krş. Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 246.

226 Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 257.

çağdaşlaştırıcı bir İslâmiyet olacaktı. Nitekim, gelenekçi İslâmcıların yayın uzvu olan Sebilürreşâd'a karşılık, 1914 yılında İslâm Mecmuası çıkarılmaya başlandı. Bu dergide yazanlar arasında Şerefeddin (Yaltkaya), Musa Kazım da vardır. Sosyal, siyasal ve ekonomik kriz ve problemlerin kaynağı, İslamcı cenahta, din ve onun değerlerinden/ilkelerinden uzaklaşmanın bir sonucuydu. Sessiz kitleler ve ulemanın alt sınıflarınca dillendirilen bu tespit, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin yazılarında hayat buldu.[227]

Abdülhamid dönemine yönelik tepki ve muhalefet, Genç Türkler ve bazı tarikatları (Bektaşiler, Melamiler) ortak hareket etmeye itiyordu. "Özellikle Bektaşiler, Talat Paşa ve Rıza Tevfik'de olmak üzere, liderlerinin birçoğu, bu tarikatların mensubu olan Genç Türklerle sıkı bağlar kurmuş görünüyor. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi Nakşibendi idi. Diğer tarikatlarda özellikle ahlakî kanun kayıtlamalarına karşı olan Melâmîler, devrimci harekette etkin bir rol oynadıklarını ileri sürerler".[228]

Hadiselerin boyutlarının din eksenli çerçeveden bağımsız düşünülemeyeceğinin farkında olan İttihad Terakki, İlmiye sınıfıyla diyalogunu sıcak ve yapıcı tutmaya karar verir. Nihayet 1908'de Cemiyet içinde bir İlmiye Şubesi teşkil edilir. İlmiye heyeti içerisinde Musa Kazım Efendi, Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, (Âyan Reisi) Mustafa Sabri Efendi görev alırlar. İsimleri zikredilen heyet, Meşrutiyet rejimine İslâmî kökenler ve referanslar bulma hususlarında çalışmalar yaparlar. Ancak İlmiye komisyonu siyasî kaygılar içerisine girince ve bir kısmı da İttihad ve Terakki'den uzaklaşınca, İslamcı politikadaki "İttihad", yerini bölünmeye terk etti. Bu ayrışma sadece İlmiyecilerin tefrikaya düşmesiyle izah edilemez. Zira Cemiyet'in hâkim olan "millî ve dinî" olma ikiliği, milliyetçilikle dinin uzlaştırılma problemi, komisyonda bulunanları sıkıntıya sokmuştur. "İlmiyeci ekip, 31 Mart Hareketi'yle İttihadçılara karşı "irticai" (gerici) bir silahlı ayaklanmanın yönetici kadrosu olmuştur. Bu eylemi bastırmak için, silahlı kuvvetlere taviz verilmiştir. Şurası bir gerçektir ki, İttihadçılar için 31 Mart, her zaman bir irtica olayı sayılmıştır."[229]

Düşünce ve eylemlerde, istikrarlı duruş ve söylemin güçleştiği bu dönemleri, Musa Kazım gibi aydın cephesinin mensuplarınca yeni fikir ve düşüncelerin hayat bulduğu zamanlar olarak görmek de mümkündür. Ancak yine o, bazı araştırmacılar nezdinde "klasik bir İslâm âlimi" kimliği vasfını taşımaktadır. Bu özelliğine rağmen, Musa Kazım, bazı düşünceleriyle "yeni fikirlere" açık modern bir İslâm bilgini profili çizmektedir.[230]

Musa Kazım'ın ilmî ve siyasî potansiyelini tam olarak değerlendirirken, aynı zamanda hemşehrisi ve meslekdaşı olan Ömer Nasuhi Bilmen'in şu sözlerini de göz ardı etmemek gerekmektedir: "Bu kıymetdar âlim, hayatını yalnız ilme hasredip de siyasete pek dalmamış olsaydı ilim sahasında daha büyük muvaffakiyetler ihrâz edebilirdi."[231]

---

[227] Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 233.

[228] Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 404.

[229] Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler (İttihad ve Terakki)*, İstanbul 1989, III, 308-309.

[230] Şahin Keskin, *Son Osmanlı Şeyhülislâmlarından Musa Kazım Efendi (Yaşamı, Görüşleri, Etkisi)*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi) Samsun 1993, 263.

[231] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 774.

İttihad ve Terakki

Bir şeyhülislâmın siyasetten azâde kalmasını Bilmen, kendi döneminin şartları içerisinde temenni ederken, Musa Kazım'ın yaşadığı devrin koşulları buna elvermemektedir. Zira Şeyhülislâmlık siyasî bir makam işlevine sahiptir. Nitekim Musa Kazım'ın da bu makama atanması İttihad ve Terakki'nin müdahalesiyle gerçekleşmiştir. Şeyhülislâmlık makamına tayin edilmeden önce de Musa Kazım, İttihad ve Terakki'nin İlmiye Şubesi içerisinde bulunmaktaydı. Bu siyasî taraf olma durumu, onun İttihad ve Terakki döneminin sona ermesi ve iktidar değişimiyle birlikte, mahkeme yargılanma ve akabinde sürgüne gönderilmesine kadar işleyecek bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte mahkemede sorulan bir soru üzerine, İttihad ve Terakki fırkasına dinî ve ilmî konularda konferans verdiğini beyan etmektedir.[232] Musa Kazım İttihad ve Terakki ve tayinler konusunda haksızlık yaptığı ile ilgili soruyu reddetmektedir.[233] O halde, İttihad ve Terakki Cemiyeti, Musa Kazım'ın ilmî ve siyasî kimliği üzerine bina edilmiş zihin dünyasında nerede durmaktadır? Sorunun cevabı onun eserlerinde ve mahkeme tutanaklarında belirginleşmektedir.

Mahkemede, İttihad ve Terakki ile ilişkinizi neden kesmediniz sorusuna, Musa Kazım, "İttihad ve Terakki iktidar mevki'inden çekildikten sonra işittim. İttihad ve Terakki iktidar mevkiinde iken kendisine isnat edildiğini ne işittim ne gördüm. Eğer ben böyle bir şeyi hissetmiş olsaydım derhal o zaman çıkardım. Ve yüz bin kere lanet okuyarak çıkardım. Bunu vicdanen söylüyorum. Buna inanın. Buna Allah şahittir. Bendeniz İttihad ve Terakki, memlekete hizmet etmiş fikrinde bulunuyordum.[234]" cevabını vermektedir.

Şu sözler onun İttihad ve Terakki, meşrutiyet ve İslamcı kimliklerine bir bakış açısı getirebilir: "1908 senesinde II. Meşrutiyet'in ilanından sonra özellikle İttihad ve Terakki cemiyetinin etkin olduğu ve bu cemiyet sayesinde hükümetlerde Şeyhülislâm olarak bulunduğu dönemlerde ise o günkü şartlarda aşırı denebilecek bir boyutta Meşrutiyet taraftarlığı yaptığı ve böylece bazı "muhafazakâr" ve "mutlakiyetçi" İslamcı aydınlardan farklı bir çizgide ilerlediği söylenebilir.[235]

İttihad ve Terakki'nin içerisinde bulunmasına ve Şeyhülislâm olmasına rağmen Musa Kazım, içeriden birisi olarak eleştirileri devrin en güçlü Paşa'sına yöneltebilmiştir. Ancak bu tenkitlerin etki derecesi şu örnekte de görüldüğü gibi tartışmaya açıktır: "Ahvâl-i harbiyyenin fena cereyan alması üzerine Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi Saray'a geldikçe, 'ben neticeyi iyi görmüyorum, ah şu işin içinden az zararla çıkabilsek' diyordu. Bir gün Baş Mabeyinci de beraber olduğu halde kara tarafındaki vükelâ odasında otururken efendi yine nakaratını tekrar edince Lütfü Bey, 'bunu bize söyleyeceğinize, Meclis-i Vükelâda söylesenize!' dedi. O gün Enver Paşa'da Saray'a gelip ve doğrudan doğruya huzura çıkıp, büyük binekten otomobiline binerek avdet ederken odanın önünden geçiyordu. Mûsâ Kâzım Efendi eliyle Enver Paşa'yı göstererek 'evlat, söylüyorum. Söylüyorum ama şu delikanlıya söz anlatabiliyor muyuz? Şeyhülislâm

232 Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 115.
233 Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 116.
234 Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 111.
235 Koca, "Giriş", 58.

Efendi yine fetva vermeye başladı, diyor'[236] Yine de yargılanma esnasında yöneltilen suçlamalara karşı, Musa Kazım, Cemiyeti savunmaktan çekinmez bir tavır sergilemiştir.[237]

Şeyhülislâmlığı

Musa Kazım, Osmanlı İmparatorluğunun yüz yirmi birinci şeyhülislamıdır.[238] Onun şeyhülislâmlığa atanması sürecinde, sarayda ve siyasî çevrelerde ilginç olaylar ve diyaloglar yaşanmıştır. Nitekim Ali Fuad Türkgeldi, Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin istifa sebeplerini ve onun selefi Musa Kazım'ın meşîhat makamına atanmasıyla ilgili ayrıntılı ve bir o kadar da mahrem olayları ifşa etmektedir.[239]

Şeyhülislâmlık (meşîhat) makamı, Musa Kazım'ın düşüncesinde, siyasî platformdan ayrılmalıdır. Ona göre bu makamın ilmî ve dinî meselelerle ilgilenmelidir. Hatta o, bu hususta o kadar hassastır ki, mahkemede yargılanırken söylediği şu sözler buna işaret etmektedir:

"Ben kendi içtihadımca şeyhülislâm hiçbir zaman Bab-ı Aliye gitmemelidir. Çünkü işi yoktur. Orada, Bab-ı Ali'de hiçbir zaman Meşîhat'ın işi yoktur. Bab-ı Ali'ye hiçbir evrak götürdüğümü bilmiyorum. Dört buçuk sene Meşîhat'ta bulundum. Benim Bab-ı Ali'de bir işim olmadı. Yalnız yaşı altmışı geçen müftülerin tekrar vazifelerinde kalması veyahut değişmesi veya emekliye sevki meselelerinden dolayı kâğıt yazılır, Bab-ı Ali'ye gider. Sonra Meşîhat'a ait kanunlar tanzim edilir. O kanunlar Bab-i Ali'ye gider. Benim işim onları götürüp okumak, okutmaktır. Orada dört sene, dört buçuk sene bulundum. Meşîhat Makamı'nın Bab-i Ali'de başka türlü bir işini görmedim. Her şeyden biganedir. Evkaf Nazırı ile şeyhülislâm'ın taalluku yoktur."[240]

Bu düşünceler, Musa Kazım'ın din ile siyasî işlerin ayrıştırılmasının gerektiği izlenimini vermektedir. Ancak her ne kadar Musa Kazım bu düşünceleri taşısa da kaleme aldığı kitap ve makaleler bunun aksini göstermektedir. Yine o, şeyhülislâmlık görevinde hiçbir kusur işlemediğini, çalıştığı konularda başarılı olduğunu belirtirken, bir tek hususu bunun dışında bırakıyor ki, o da şer'î mahkemeler meselesidir.[241] Diğer taraftan, düşünürümüz, şeyhülislâmlığın görev ve etki alanını da çizmektedir:

"Şeyhülislâm mes'ul olmaz mı? Olur. Müftülerden, müderrislerden, imamlardan, hatiblerden mes'ul olur. Eğer öyle bir kusur varsa, vaki' olmuşsa o kusurdan dolayı Şeyhülislâm'ı mes'ul tutmalıdır. Yoksa böyle siyasi fırkalara falan giremez."[242]

Musa Kazım, şeyhülislâmlık görevini, Sadrazam olan Talat Paşa'dan geldiğinde kendisinin hastalığını gerekçe sunarak görevi kabul etmek istemediğini, ancak padişah teklifini reddedemediğini bildirmektedir.[243] Ancak şu anekdot, Musa Kazım'ın,

---

[236] Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 148.
[237] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 119.
[238] "Musa Kazım Efendi", *Türk Ansiklopedisi (MEB)*, XXIV, 457-458.
[239] Geniş bilgi için bk. Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, 123.
[240] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 112-113.
[241] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 100, 114.
[242] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 113.
[243] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 100, 114.

istemediği şeyhülislâmlık makamını kolaylıkla bırakamadığını anlatması açısından ilginç malumatı içinde barındırmaktadır:

"2 Şubat 1337 Perşembe; Şeyhülislamlık, Musa Kazım Efendi'den alınıp Nesip Efendi'ye verildi. Musa Kazım Efendi, cübbe-yi beyzâyı vermediği için Nesib Efendi'ye yenisi yapılması hakkında görüşüldü. Başkatip ve Başmabeynci Efendilerle bunu konuşurken her ikisi de sadaret mührü gibi cübbe-yi beyzânın da meşihat makamına ait bulunduğunu binaen-aleyh geri alınmasını söylediler."[244]

Şeyhülislâmlık yani meşîhat makamına, Musa Kazım dört defa gelmiştir:

"1- Tayini:1910/1328 senesi 12 Temmuz/4 Receb Salı günü. İstifası: 1911/1325 senesi 29 Eylül/5 Şevval cuma günü. Meşîhât müddeti: 1 sene 2 ay 18 gün *(I. Meşîhatı)*

2- Tayini: 1914/1329 senesi 30 Eylül/ 6 Şevval cumartesi günü. İstifası: 1914/1330 senesi Kânunuevvel/ 9Muharrem cumartesi günü: Meşîhat müddeti üç aydır (II. *Meşîhatı).* Bu ikinci Meşîhât Saîd Paşa'nın 8. Sadâretine rastgelmektedir.

3- Tayini:1916/1334 senesi 8 Mayıs/ 5 Receb pazartesi günü. İstifası: 1917/ 1335 senesi 3 Şubat / 10 Rabiulâhır Cumartesi. Meşîhât müddeti, 8 ay 26 gündür (III. *Meşîhatı).* Bu da Saîd halim paşa kabinesinin son zamanlarındadır.

4- Tayini: 1917/1335 senesi 4 Şubat/11 Rabiulâhır pazar günü. İstifası: 1918/ 1337 senesi 8 Teşrînievvel/2 Muharrem salı günü. Meşîhat müddeti: l sene 8 ay 2 gündür. *Meşîhatı)* Mûsâ Kâzım Efendi'nin Said Halim Paşa Kabinesinden sonra Talat Paşa Kabinesi'nde de mevkisini muhafaza edebilmesi, Hayri Efendi'nin meşîhat teklifini reddetmiş olmasındandır. Mûsâ Kâzım Efendi'nin toplam meşîhat müddeti: 5 sene 1 ay 4 gündür."[245]

Muhakemesi

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı kaybedip, İtilaf ve Hürriyet Cemiyeti'nin hükümeti teşkil etmesiyle, önceki iktidar sahiplerinin birtakım sıkıntılarla karşı karşıya kalması kaçınılmaz olacaktı. Sadrazam Said Halim Paşa, şeyhülislâm Musa Kazım Efendi ve diğerleri, Polis Müdüriyeti Umumiyesi Dairesine götürüldüler.[246] Akabinde 10 Mart 1919 (7 Cumâdeiâhire l337 pazartesi sabahı) tarihinde, Damat Ferit Paşa Hükümeti, geçmiş dönemin ileri gelen yirmi bürokratını tutuklamıştır. Bunlar içerisinde bulunanları, "İngiliz Yüksek Komiserliği o gün tutuklananları Londra'ya şöyle tanıtır: Said Halim Paşa, eski Sadrazam, Mûsâ Kazım Efendi, eski Şeyhülislâm."[247]

Nihayetinde 8 Mart 1335–21 Mart 1919 tarihinde Padişah Sultan Vahidüddin'in emriyle devleti harbe sokup memleketi perişan eden İttihad ve Terakki cemiyeti üyeleri hakkında bir "Divan-ı Harb-i Örfi" teşekkül ettirilmiştir. Cemiyetin ileri gelenleri ile birlikte alınan kararlara müdahil olduğu ve teşkilata üye olduğundan dolayı sabık Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi de muhakeme edilmiştir.[248] Altıncı mahkemede de bazı konular muhakeme edilmiş, sonunda yedinci mahkemede (26 Haziran 1335 - 9 Temmuz 1919) Musa Kazım Efendi'nin müdafaa vekili (avukatı) Ali Haydar Bey savunma

---

244 *Sultan Reşad'ın Baş Mabeyincisi Tevfik Bey'in Günlük Notları*: 5, sad: Ş.K.HTM, sayı: 4 (Mayıs 1971), 72.

245 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 558, 560; Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 187-188, 295.

246 İbnül Emin Mehmet Kemal İnal, *Bütün Eserleri Son Sadrazamlar*, İstanbul 1982, IV, 1909.

247 Bilal N. Şimsir, Malta Sürgünleri, II. baskı, 1985, 66-67.

248 Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 98.

yapmıştır. Ali Haydar Bey, mahkeme sürecinde müvekkile yapılan uygulamaları eleştirir:

"... Reis Paşa Hazretleri!.. Cinayet mahkemelerinde alelade suçluların bile süngüsüz girdikleri şu sıralarda süngülerle giren Musa Kazım Efendi Hazretlerinin öyle...."[249]

Dava avukatı, Musa Kazım'ın ilmî kişiliğini ve yeterliliğini över ve eserlerinden bahseder. Onun hakkındaki suçlamaların mesnetsiz olduğunu söyler.[250] Avukat, Musa Kazım'ı savunan konuşmasında, tarihte ilk defa bir suçtan şeyhülislâmın yargılandığına dikkat çeker.[251] Musa Kazım Efendi şahsıyla ilgili iddialarla birlikte içinde bulunduğu hükümetlerin bazı uygulamaları sebebiyle de yargılanır. Nitekim bu kapsamda Said Halim Paşa ve Talat Paşa'ya yöneltilen suçların bir kısmıyla da Musa Kazım muhatap olmuştur.[252]

Mahkeme, iki ay süren (27 Nisan-26 Haziran 1919) 14 duruşma neticesinde kararını vermiştir.[253] Savunmalardan sonra mahkemenin sonuçlanması üzerine 5 Temmuz 1335 (18 Temmuz 1919)'da mahkeme kararı okunmuştur. Nihayetinde Musa Kazım on beş yıl kürek cezasına mahkûm edilmiştir. Kararın ağırlığı Vahidüddin'in de istişareler yapmasını gerektirmişti. Danışmalar sonucunda, Musa Kazım Edirne'de üç yıl sürgünle cezalandırılmıştır.[254]

Meşrutiyet, Danışma Usulü, Hürriyet ve İttihat-Terakki

Meşrutiyet'e Destek

Her mevki ve platformda, Musa Kazım'ın, Meşrutiyet yönetim şekline tam destek verdiğini ve bu desteğini dinî naslarla temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.[255] Musa Kazım, Meşrutiyet ilanını, dolayısıyla Kânûn-ı Esâsî'yi "esaretten kurtulmanın bir aracı, hürriyet nişanı ve eşitlik delili" olarak görmektedir. Daha ileri giderek, anayasanın bütün hükümlerine harfiyen uyacağı hususunda yemin ettiğini bildirmektedir.[256] Dönemin uleması, özellikle de İslamcı bloğun ve onun bir mensubu olarak da Musa Kazım'ın meşrutiyetin şeriata uygunluğu tezini savunmak ve sürekli dinî referanslarla destekleme ihtiyacı hissetmektedir.[257] Meclis'te çok partinin olması gerektiğini düşünenleri eleştirirken Musa Kazım, meşruti idarenin karar ve uygulama mekanizması yerine icranın maksat ve neticelerini, maslahatı öne çıkarır. Ona göre:

"(...) Maksat adaleti muhafaza etmek (...) vâridât-ı devleti israf ve tebzirden kurtararak mahal-i layıkına sarf etmek" ise bunun için Meclis'in birçok fırkaya ayrılması gerekmez. Yazara göre meşruti idarede münakaşa ve münazara lazımdır fakat

---

[249] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 119.

[250] Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 120; Koca, "Giriş", 30 (naklen; Osman Selim Kocahanoğlu, *İttihad-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, İstanbul 1988, 52-53.

[251] Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 121; Koca, "Giriş", 30 (naklen; Kocahanoğlu, *İttihad-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, 52-53.

[252] Bk. Koca, "Giriş", 30 (naklen; Kocahanoğlu, *İttihad-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, 52-53.

[253] Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler (İttihad ve Terakki)*, İstanbul 1989, III, 565.

[254] Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 122.

[255] Bk. Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 311.

[256] Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 313.

[257] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 432 – 433.

bu lüzum da fırkaların birden fazla olmasını gerekli kılmaz. Aksine meclisin birden fazla partiye bölünmesi, bu fırkaların birbirlerine karşı düşmanlık göstermeleri, her vesileden istifade ederek sürekli hükümete hücum etmeleri, icraata mâni olmaları ve nihayet hükümetin içte ve dıştaki haysiyetini, gücünü kırmaları gibi sonuçlar doğurur. Netice olarak "bu lüzuma kail olmak akl-u mantıktan, hikmet-ü maslahattan tegafülden başka bir şey değildir."[258]

Danışma Usulü ve Hürriyet

Dünyevî hükümlerin temel esasları, Musa Kazım için, işlerde istişare etmek ve her hususta adalet ve hakkaniyet ölçülerine riayet etmek, memleket işlerini ve toplumun maslahatlarını liyakat sahiplerine vermektir. Zira dinî naslar bunu emretmektedir:

"İş hakkında onlara danış" (Âl-i İmrân, 159), "Onların işleri, aralarında danışma iledir" (eş-Şûrâ, 38), "Adaletli olun. Bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış)tır." (el-Mâide, 8), "Söz söylemediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adaletli olun" (el-Enâm, 152), "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder." (en-Nisâ, 58)".[259]

Allah, Resülü'ne her işte ümmetiyle danışmasının gerektiğini bildirir. Peygamber'in yalnız başına karar almadığını hatırlatan Musa Kazım, bütün Müslümanların ve halifelerin ümmetle ve toplumla danışma zorunluluğunda olduğunu ifade eder. Musa Kazım, ayetlerde bulunan hükümlere şu noktalarda dikkat çeker: İstişare dinî bir rüköndür ve bütün Müslümanlar bu emirle muhataptır. Her işte kişinin ve yakınlarının aleyhine de olsa adalet temel esas olarak kabul edilmelidir. Görev ve hizmetlerin taksiminde liyakat ölçüleri temel kriter olarak benimsenmelidir ki, yöneticilerin en önemli vazifesi bu olmalıdır. Devlet işlerinde soy, sop, asalet ve soyluluğun hiçbir etkisi ve dahli söz konusu olmamalıdır. Değerler bağlamında, görevlendirilecek adaylardan yetenek, doğruluk, iktidar ve liyakat özellikleri aranmalıdır.[260] Bu hususlardaki modeller, Hz. Peygamber'in uygulamalarında bulunmaktadır.[261]

Danışma usulü, eşitlik, hürriyet, adalet gibi insanlığın ve medeniyetin temel esaslarını teşkil eden rükünler, Musa Kazım'a göre, Allah tarafından bütün Müslümanlara ve insanlara verilmiş birer meşru haktır. Kimsenin bu hakları, verme yetkisi bulunmamaktadır. Bunlar ilahî tabiî haklardır. Ancak raşit halifeler döneminden sonra, hilafet makamına gelenler, şahsî emellerini ve menfaatlerini öne alarak doğru istikametlerini yitirdiler. Bunun sonucunda Allah'ın insanlara bahşettiği tabiî hak, adalet ve hürriyetler, zalim yöneticiler tarafından gasbedildi. Yönetilenler de istikametlerini kaybeden iktidar sahiplerine itaatı terk ettiler. İslam idare sistemi, yörüngesinden çıkarıldığından dolayı, sonraki gelenler için, iyi ve ideal modeller kayboldu. İstenmeyen bu kötü gidişatın diğer olumsuz bir sonucu da *"İslâm'ın ilk yıllarının halleri ve apaçık dinin hükümleri hakkında bilgisi olmayan birtakım cahillerin*

[258] Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri,* 216.
[259] Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 307.
[260] Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 308.
[261] Bk. Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 308-309.

inancını, 'İslâmiyet ilerlemeye engeldir' diye ifsat ettiler" sözünde bildirdiği şekliyle tezahür etti.[262]

İslâm'ın Esaslarından Birisi Olarak Hürriyet

Hürriyet'in azade olmak anlamına dikkat çeken Musa Kazım, bunun her kayıttan âzâde olmak şeklinde algılanmaması gerektiğinin de bilincindedir. Çünkü mutlak hürriyetin, hiçbir yerde ve hiçbir sistemde karşılığı bulunmamaktadır.[263] Musa Kazım'ın zihninde, hürriyet İslâmî esaslardan birisidir. O, İslâm'ın hürriyetten ne amaçladığını şöyle özetler:

"İnsanlığın felaketinin sebebi, medeniyetin en müthiş âfeti olan hayvanî bir hürriyet olmayıp, insanlık ve medeniyetin gelişme ve yükselmesinin sebebi olan yüce bir hürriyettir. O da başkasının haklarına tecavüz etmemek şartıyla, isterse bir hükümdardan çıkmış olsun, herhangi bir haksız muameleyi reddetmeye, herhangi bir hakkı müdafaaya bütün milletin yetkili olmasından ibarettir ki, akıl ve hikmetin kabul ettiği hürriyet de budur. İşte, İslâm dininin bağışladığı bu hürriyet sayesinde idi ki, Müslümanlar arasında haksız bir muameleye çok az rastlanır, o da derhal giderilir idi. Hatta, insanlardan bir kişi bile, haksız olduğunu zannettiği bir meselenin açıklanmasını, bizzat Hz. Peygamber'den veya halifesinden ister, onun bu isteği derhal kabul olunur, gerekli açıklamalar yapılarak, açıklama isteyen kişi ikna edilirdi. Çoğu zaman bu açıklama meseleleri, Hz. Peygamber veya halifesinin Cuma, Bayram ve Arafat hutbelerini verdiği sırada meydana gelirdi.[264]

İslâm toplumundaki, özellikle de Hz. Peygamber'in ve dört halifenin uygulamalarına yer veren Musa Kazım, bu hürriyet ortamı sebebiyle toplumun en alt katmanındaki bir insanın halifeyle aralarındaki anlaşmazlıkları mahkemenin huzurunda savunabildiğini belirtir. Bu kapsamda İslâm dini, hürriyet olgusunu zirveye taşır. Zira zalim bir hükümdara karşı hakikatin ilan edilmesini cihadın en faziletlisiyle eş değer kabul eden, bu dindir.[265] Ancak hürriyet, ayette ifade edildiği gibi "*İnsan zanneder mi ki, başı boş olarak bırakılmıştır*" (Kıyâme, 36) şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira "...İnsanın hayvanî kuvvetleri melekî kuvvetlerine galip olduğundan ve bu sebeple mutlak olarak menfaati elde etmek ve zararı gidermek (celb-i menfaat ve def-i mazarat) gerekçesi, herkese fıtrî bir iş olduğundan, aralarında adalet ve düzenin ihlalden korunması için bütün insanlar, birbiriyle yardımlaşma ve ortak iş yapma konularında, bir takım yürürlükteki kanunların hükümlerine itaat etmek zorundadırlar. Ve bu zorunluluk, dünyanın her tarafında geçerlidir. Şu kadar ki, bu kanunlar her yerde aynı derecede, aynı anlamda olmayıp her ülkenin, her bölgenin mizacına örf ve âdetine, mezhep kurallarına göre düzenlenmiştir. Bundan başka, insan şu küçük vücuduyla beraber, en büyük bir nüsha (nüsha-i kübrâ) olmak ve o küçük vücuduna bir de hiçbir hayvan nevinde olmayan yüce bir ruhun konulması sebebiyle, cismanî ihtiyaçlarını temin etmek için bir takım tabiî ve

---

262 Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 310.
263 Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 313.
264 Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 344-345.
265 Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 345.

pozitif kanunlara uymaya mecbur olduğu gibi, ruhî ihtiyaçlarını karşılamak için de birçok dinî kanunların hükümlerine uymakla sorumludur."[266]

Öte yandan Musa Kazım, hürriyetin ve ona zemin açan Meşrutiyet ilişkisine işaret ederek, mahkemede kendisine yöneltilmiş suç ve iddialardan kendisini arındırmak istercesine özgürlüğün sınırlarını çizmektedir:

"...Kur'ân'ın dünya ile ilgili siyasî hükümlerinin bazı kısımlarını açıklamaktan başka bir şey olmayan Kanun-ı Esâsî'mizin bize bağışladığı hürriyetten maksat, bundan önce baskı ve zulüm altında ezildiğimiz gayr-ı meşru ve akla uygun olmayan bir takım yanlış kayıtlardan âzâde bir hürriyettir ki, o da yürürlükteki kanunlar ile dinî kurallarımız ve millî âdetlerimiz çerçevesinde serbest bir şekilde hareket etmekten ibarettir."[267]

Yargılanma esnasında, Musa Kazım Efendi, İttihad ve Terakki, Meşrutiyet ve bunları savunan aynı cemiyetin bir İlmiye şubesi hakkında açık ve net ifşaatlarda bulunmaktadır.[268] Şu hâlde, Musa Kazım, meşrutiyet, hürriyet ve eşitlik gibi hususların varlığına inanarak, dinî referanslarla savunduğunu ve düşüncelerindeki kararlılığını çekinmeden tüm açıklığıyla, mahkeme huzurunda ilan etmiştir.

Şer'î Mahkemelerin Adliyeye Bağlanması

İslamcı Said Halim Paşa'nın sadrazamlıktan ayrılması ve Musa Kazım gibi 'özgürlükçü' bir Şeyhülislâmın varlığı muhafazakâr çevrelerin sindirilmesinde ve etkisizleştirilmesinde tesirli oldu. Nitekim haftalık Sebilürreşad dergisinin iki yıl kapatılması bunun bir örneği olduğu gibi, 1916 yılında İttihad ve Terakki Kongresi'nin kararı üzerine bütün Şer'iye mahkemeleri Meşîhat'tan (Şeyhülislâmlık) ayrılıp Adliye Nezâreti'ne bağlandı (25. 3. 1917'de kanun çıktı).[269]

Şer'î mahkemelerin Adliye'ye bağlanması meselesi, daha Musa Kazım Şeyhülislâm olmadan önce tartışılan önemli mevzulardan biridir. Nitekim Musa Kazım'ın selefi olan Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin bu hususta kendisine ağır baskılar yapıldığı için istifa ettiği bildirilmektedir. Meşîhat makamına gelmeden önce bu meseleyle ilgili kendisine tazyikte bulunulmayacağı yönünde sözlü teminat alan Musa Kazım, birçok şartlar ileri sürmesine rağmen, karşı olduğu bu icraatı istemeyerek yerine getirmek zorunda kalmıştır. Şeyhülislâmlık görevindeki tek başarısızlığını da Şer'î mahkemelerin Adliye'ye bağlanması olduğunu ifade etmiştir.[270] Şer'i mahkemelerle ilgili süreci bizzat Musa Kazım'ın dilinden öğrenmek, önemli konularda o dönemde karar alınma şeklini göstermesi açısından ilginç noktalar taşımaktadır.[271] Anlaşıldığı gibi, Musa Kazım, içine sinmeyen bu icraat sebebiyle elinden gelen tüm direnç argümanlarını kullanır. Ancak bunlar birer birer aşıldığı için, istifa etmeyi düşünür, bu eylemini de yapmayı düşündüğü gayelerini gerçekleştirmek adımını fiiliyata geçirmez.

---

266 Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 315.
267 Musa Kazım, "İslâm'da Danışma Usûlü ve Hürriyet", 315-316.
268 Daha fazla bilgi için bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 104-107.
269 Akşin, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, 302.
270 Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 100, 114.
271 Bk. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, 110.

Aşırılıktan Orta Yola Adalet

İslâmî esaslardan birisinin ve belki de en önemlisinin adalet olduğuna inanan Musa Kazım, bütün Müslümanların her hususta adaleti gerçekleştirmek ve zulümden kaçınmakla dinen sorumlu olduklarını Kur'an ayetleri ve hadislerle izah eder. İslam'ın zulme karşı tutumunu ayetlerle temellendirir.[272] İslâm ahlâk düşünürleri gibi, Musa Kazım da adaleti ifrat ve tefrit arasında orta bir iş olarak kabul eder. Bu açıdan adalet, yüksek bir sıfat ve meziyettir.[273] Adalet insanın insan olmasından kaynaklanan en önemli vasıftır. Çünkü adaleti yerine getirecek olan bizatihî insandır.[274]

Diğer taraftan hükümete de adalet gereklidir. Adaletsiz devletler yaşayamadığı gibi adalet ancak devlet sayesinde tesis edilebilir. Tarihin gelişim basamakları bunun çok çeşitli örnekleriyle doludur. Adaletsiz yönetimlerin akıbeti, zalim toplulukların ve hükümetlerin müdahale ve saldırısına maruz kalmakla ve nihayetinde memleketlerini ve milletlerini kaybetmekle sonuçlanmaktır. İnsanlığın maddî ve manevî kemali, Musa Kazım'a göre, her hususta adaleti, hukuku ve hakkaniyeti tüm eylemlerde tahakkuk ettirmekle gerçekleşmektedir.[275]

Mutlak Eşitlik Yerine Hukukta Eşitlik

Kâinatta mutlak hürriyet olmadığı gibi, Musa Kazım için, mutlak eşitlik de düşünülemez. Bunlar göreceli olgulardır. Çünkü "Mutlak eşitlik bir şeyin diğer şeye her hususta yani zâtta, sıfatta, bütün araz ve niteliklerde denk olması demektir. Bir şeyin diğer şeye her hususta eşitliğini kabul etmek, farz edilenin aksini gerektirir. Çünkü, burada önce iki şey arasında mutlak eşitlik tasavvur ediyoruz. Halbuki, eğer farz ettiğimiz iki şey arasında mutlak eşitlik bulunur, yani onlar zâtta, sıfatta ve bütün arazlarda birbirine eşit olursa, bu şekildeki bir eşitlik, çokluk fikrine (teaddüd) aykırı olacağından, iki farz ettiğimiz şeyin, bir şeyden ibaret olacağı ve bu durumda, farz edilenin aksinin lazım geleceği şüphesizdir."[276]

Musa Kazım'ın zihin dünyasında evrende mutlak eşitliğin var olduğunu iddia etmek, mümkün olmayan bir işin varlığını savunmaktan başka bir şey değildir. O kadar ki, zerreler arasında bile mutlak eşitlikten söz edilemez. Çünkü zerrelerin mahiyet ve doğaları bir kabul edilse bile, varlık ve şahsiyetlerinin meydana gelmesi yönüyle birbirlerine benzemediği bilinmektedir.

"Zira, eğer her zerrenin kendine mahsus bir şahsiyet oluşturması, taayyünü ve hususî bir varlığı bir olsaydı, zerrelerde çokluğa (taaddüd) imkân kalmaz ve binaenaleyh, dünyada bir zerreden başka, diğer bir zerre daha bulunmaz ve bu durumda âlemlerde meydana gelmez idi. Bütün kâinatın böyle birbirine aykırı olarak vücuda gelmesi, Cenâb-ı Hakk'ın varlığına kesin bir şekilde delâlet eden delillerdendir. Zira, eğer bu âlemler Allah'ın yaratmasıyla olmayıp da tabiatın gereği olsaydı, bir tabiatın gereği, o tabiatın eserlerinde eşit olacağından... kâinatta arazlar ve nitelikler itibariyle farklılaşma ve ihtilaf şöyle dursun, kâinatta cinsler ve nevilerin varlığına imkân

---

272 Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 345.
273 Musa Kazım, "Adalet", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 173.
274 Musa Kazım, "Adalet", 174.
275 Musa Kazım, "Adalet", 176.
276 Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 338.

bulunamaz ve bu durumda, bütün varlıklar aynı mahiyetin fertlerinden olarak, âlemler şu güzellikle asla vücuda gelemezdi."[277]

Şu hâlde insanların her türlü hukuk ve muamelelerde yasalar karşısında eşit haklara sahip olmasının gerektiğini seslendiren Musa Kazım, aksi taktirde insan haklarının ayaklar altında kalacağı ve kuvvetlilerin zayıfların hukuklarını gözetmeyeceği konusunda uyarılarda bulunur. Dolayısıyla gelişme ve uygarlaşmanın önüne engeller çıkacaktır. Medenileşmenin tökezlemesi de insan hayat ve neslinin devam ve bekası için büyük bir tehlikeyi beraberinde getirecektir. Bundan dolayı hukuk ve her türlü işte insanlar arasında eşitlik ilkesine uymak, İslâm'ın değişmez ilkelerinden biridir. Nitekim İslâm sayesinde, Müslümanların hüküm sürdüğü coğrafyalarda hak ve hukukun adilane bir şekilde tezahürü tarihî uygulama ve kayıtlarla gerçekleşmiştir.[278] Hulasâ, eşitliği (müsâvaât), Musa Kazım, İslâmî esaslardan birisi kabul eder. İslâm'ın eşitlikten kastettiği, mutlak eşitlik olmayıp, hukuk gibi işlerde eşitliktir, ki insanlık için refah ve mutluluk getirecek eşitlik de budur.[279] Hukuk ve adaletin hâkim olabilmesi için iyi bir eğitim sistemine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu kapsamda Musa Kazım, medreselerin ıslahına ve lisan öğretimine ayrı bir ehemmiyet vermektedir.

Sonuç olarak Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi; hürriyet, eşitlik, kadın hakları, medeniyet ile din ilişkisi, medreseler ve eğitim, mezhep taassubu, İslâm ve terakki konularını çeşitli yazılarında tartışır, projeler ve teklifler sunar. Geleneksel mutlakiyet anlayışının egemen olduğu Osmanlı toplumunda, bir şeyhülislâm olarak Musa Kazım, meşrutiyet ve günümüzün demokrasi olgularını, insan hak ve özgürlükleri, adalet ve istişare çerçevesinde savunmuştur. Eğer onun bu teklif ve projeleri dikkate alınsaydı, günümüzde tartıştığımız birçok mesele, belki de gündemini yitirecekti. Bu bağlamda onu, yaşadığı dönemin Türk-İslâm düşünürü prototipi vasfını taşıdığını söylemek yerinde olacaktır. Şu hâlde Türk-İslâm fikriyatının son döneminin en çok tartışılan düşünürlerinden biri olan Musa Kazım, yeni bir medeniyet projesi sunma gayreti içerisinde bulunmuş, İslâm siyaset düşüncesi çerçevesinde bu teklifini danışma usulü, eşitlik, hürriyet ve adalet ilkeleriyle desteklemiştir.

7. Başbakan Şemseddin Günaltay'ın Siyasal Aklı Hayatı ve Eserleri

Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzincan'a bağlı yeni adı Kemaliye olan Eğin'de dünyaya geldi. Ailesi, Uygur ve Çağatay Türklerinin yaşadığı topraklar olan Urik adlı bir köydendi. Babası huzur derslerine çıkmış müderris Ethem Efendi, annesi Saliha Hanım'dır. Günaltay'ın babası, ulema sınıfında önemli bir yeri ve şöhreti olan dar gelirli bir aileden gelmekteydi. Günaltay, Üsküdar'da Ravza-i Terakki'de Vefa İdadisi'nde okuduktan sonra Daru'l-Muallimin-i Aliye (Yüksek Muallim Mektebi'ne) girmiş, fen kolundan mezun olmuştur. Bilimsel çalışmalar yapmak maksadıyla yurt dışına giderek, İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'nde fizik alanında öğrenim görmüştür. Yurda döndükten kısa bir süre sonra, Midilli İdadisi Müdürlüğüne atanmış, fakat bu görevde fazla kalmayarak, Kıbrıs İdadisi'nde öğretmenlik, İzmir Gelenbevi Lisesi'nde müdürlük yapmıştır. 1914'te, Darülfünunun Edebiyat Fakültesinde Türk Tarihi ve İslam Kavimleri

277 Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 339.
278 Musa Kazım, "Güzel Millî Adetler Konusu", 339, 346-347.
279 Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 346-347.

müderrisi olarak dersler vermiş, sonra da İlahiyat Fakültesi dekanlığına atanmıştır. 1915’te, İttihad ve Terakki Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuş ve bu görevi 1920'de Meclis-i Mebusan dağılıncaya kadar sürdürmüştür. Aynı zamanda Darülfünundaki derslerini de ihmal etmemiştir.

Günaltay, bir müddet İttihad ve Terakki’nin başkanlığında bulunduktan sonra 1918'de kurulan Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasına katılmıştır. Mütarekeden sonra kurulan Divan-ı Harp'de, harp sorumlusu olarak, İttihad ve Terakki'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görevlendirilmiştir (1918). Günaltay, mütareke günlerinde İstanbul Darulfunun'unda, milli davayı kuvvetle savunan ve gençlere yol gösteren başlıca hocalardan biri olmuştur. Ankara hükümeti, 1920'de kurulduktan sonra, İstanbul Belediye meclis üyeliğine ve reis vekilliğine seçilmesinin ardından Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Mustafa Kemal'in emriyle, İstanbul Cumhuriyet Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edilmiştir.

1923’te, II. Büyük Millet Meclisi'ne Sivas Milletvekili olarak giren Günaltay, Sivas ve ardından Erzincan milletvekilliğini 1954 yılına kadar sürdürmüştür. Milletvekilliğiyle birlikte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Tarih Profesörlüğü yapmış, dersler vererek öğrenciler yetiştirmiştir. Hasan Saka'nın istifasından sonra 15 Ocak 1949’da Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla tek parti devri Halk Partisi'nin son hükümet başkanlığına seçilmiştir (15.1.1949-22.5.1950).

Ankara İlahiyat Fakültesi’nin açılması ve dinî eğitime ağırlık verilmesi, çok partili sisteme geçilip serbest seçimlerin yapılması ve 1946’da seçimlerde şaibelerin son bulması onun Başkanlık döneminin önemli olaylarındandır. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'nin çoğunluğu almasıyla Başbakanlıktan uzaklaşıp, 1950 seçimlerinde Erzincan Milletvekili olarak Meclise girmiş; 1954 seçimlerinde milletvekili seçilememiştir. Günaltay, 1958-1959 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul İl Başkanlığı’nda bulunduktan sonra 27 Mayıs 1960 İhtilali'nde, kurucu meclis üyeliğinde görev almış; 1961 yılında, Cumhuriyet Halk Partisi'nden İstanbul Senatörü olmuştur. Ancak bu göreve başlamadan vefat etmiştir. (19 Ekim 1961), Cenazesi Ankara Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedilmiştir.[280]

Eserleri

Eski Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri

1. *Zulmetten Nura* (İstanbul 1915, Tevsi-i Tebaât Matbaası, 405 s. (2. basım 1915, 3. basım 1925)
2. *Hurafâttan Hakikate* (İstanbul 1916, Tevsi-i Tebaât Matbası, 368 s.)
3. *Maziden Atiye* (İstanbul 1923, Kanaat Kütüphanesi, 316+4 s.)
4. *Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri* İstanbul 1923 (Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 582 s.)
5. *Tarih-i Edyân (*İstanbul 1922, I.c, Kanaat Matbaası, 320 s.)
6. *İslam Tarihi* (İstanbul 1922-1925, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 416 s.)

[280] Bk. Türk Ansiklopedisi, “Günaltay”, Ankara 1970, XVIII, 174; Meydan Larusse, “Günaltay” mad.; Türk Anadolu Vakfı, Konya (trz), 5, 433; Ana Britanica, “Günaltay” mad., İstanbul 1988, X, 159-160; İ. Agah Çubukçu, “Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü, Ş. Günaltay'ın Dini Düşüncesi", 50. yıl A.Ü. İlahiyat Fak.'nin 50. Yıl Armağanı, Ankara 1973, 185; İsmail Coşkun, Türkiye de Sosyoloji, İstanbul 1991, 174; Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı* (1950-1960), Ankara 1995, 23.

7. *Mufassal Türk Tarihi* (İstanbul, Birinci basım 1922, Evkâf Matbaası, 106 s. İstanbul, İkinci basım 1925, Matbaa-i Âmire)

8. *İslam Dini Tarihi* (İstanbul 1924, Darulfunun Matbaası, 296 s.)

9. Fennin En Son Keşfiyatından (İstanbul 1912, Matba-i Ahmet İhsan ve Şürekası, 192 s.)

10. *İslamda Tarih ve Müverrihler* (İstanbul 1923-1926, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası 464 s.)

11. *Müntehab Kıraat* (İstanbul 1923, Kanaat Matbaası, 160 s.)

Yeni Türk Harfleriyle Yazılmış Eserleri

1. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti,* Ankara, Başvekalet Müdevvenat Basımevi, (trz), 89 s.

2. *Mezopotamya-Sümerler, Akatlar, Gutiler, Amürüler, Kassitler, Asurlular, Mitanniler; İkinci Babil İmparatorluğu*, İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 208 s.

3. *Suriye ve Palestin,* İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 52 s.

4. *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*, İst. 1934, Akşam Basımevi, 208 s.

5. *İbranîler*, İstanbul 1936, Akşam Matbaası, 62 s.

6. *La Decande du Monde Musulman Est-Elle Due Al'invansion des Seldjoucides?* İstanbul 1937, Devlet Basımevi, 16 s. (Tarih Kongresine Sunulan "İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?" başlıklı tebliğin Fransızca'sı).

7. *İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?,* İstanbul 1937, II. Türk Tarih Kongresi,15 s. (Yeni Basım: 1938)

8. *Türk Tarihinin İlk Devirleri Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind*, İstanbul 1937, Milli Mecmua Basımevi, 309 s.

9. *Türk Tarihin İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elam ve Mezopotamya*, 1937, Devlet Basımevi, 307 s.

"Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VIII.Seri, No:3"

10. *Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatların Mahiyeti ve Tezin Kat'i Zaferi* (Ayrı Basım), İstanbul 1938, Devlet Basımevi, 337-365 s.

11. *Atatürk'ün Tarhçiliği ve Fahri Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra* (Ayrı Basım), İstanbul 1959, Maarif Basımevi, 2 s.

12. *Tarih Lise I*, İstanbul 1939, Maarif Basımevi, XX+426 s., (2. basm 1941)

13. *İbn'i Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi* (Ayrı Basım) İstanbul 1940, Maarif Basımevi 37 s.

"Not: Belleten 23/24'ten ayrı basım"

14. *Abbasoğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü*, (Ayrı Basım) Ankara 1942, T.T.K. Basımevi, 177+205 s.

"Not: Belleten 23/24'ten ayrı basım"

15. *Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyası'nın Siyasal, Sosyal*, *Ekonomik ve Dini Durumu* (Ayrı Basım), Ankara 1943 T.T.K. Basımevi, XIX+384 s.

"Not: Belleten 25'ten Ayrı Basım"

16. *Yakın Şark II. Anadolu En Eski Çağlardan Akamenişler İstilasına Kadar*, Ankara 1946, T.T.K. Basımevi, XIX+384 s.

"Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VIII. seri, No:3-III"

17. *İran Tarihi I.*C, En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar, Ankara 1948, T.T.K. Basımevi XIX+344 s.

18. *Farabi'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri* (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 423-436 s. (Not: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi VIII/4'ten Ayrı Basım)

19. *İslam'dan Önce Araplar Arasında Kadın'ın Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri* (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 691-707 s.

20. *Yakın Şark, IV.* 2 bl., Ankara, T.T.K. Basımevi, VIII+654 s.

21. *Hürriyet Mücadeleleri*, İstanbul 1958, Gün Matbaası, 118 s.

22. *Perslerden Romalılara Kadar: Selevkoslar, Nabatiler, Galatalar, Bitinya ve Bergana Krallıkları*, Ankara-1951 T.T.K. Basımevi, 253 s.

Bu eserlerin dışında Sırat-ı Mustakim ve Sebilürreşad dergilerinde çok sayıda makalesi mevcuttur.[281]

Fransız İhtilali'nin Osmanlıdaki Yansımaları

Günaltay'ın demokrasi tarihi içerisinde Fransız ihtilaliyle sıkça ilgilenmesi ve bu olaya Osmanlı'nın bakış açısını göstermeye çalışması ilginçtir. O, Fransız ihtilalinin hedefini, bütün Fransız vatandaşlarını esaretten, zulümden kurtarmak gibi "âli ve millî" bir ideale erişmek olarak almıştır. Bunun sonucu olarak da Montesquieu (1698-1775), Jean Jacque Rousseau (1712-1778), büyük ansiklopedi müellifi Filozof Diderot (1713-1784) gibi ender şahsiyetlerin yetiştiği kanaatindedir. İstanbul İhtilali (II. Meşrutiyet'in ilanı), Osmanlı İmparatorluğu'nu ölüm döşeğine sürüklediği halde, Fransız İhtilali, Fransızları Avrupa'nın hâkimi durumuna çıkarmıştır. Şemseddin Bey, Fransız İhtilalinin memleketimizde nasıl karşılandığı ve anlaşıldığını, Sultan Selim'in dış işleri bakanlığı vazifesini yapan Reisülküttap Atıf Efendi'nin layihasıyla ortaya koymuştur. Atıf Efendi, bu layihasında şöyle diyor:

"Devletler, Jean Jacque Rousseau namlarıyla meşhur zındıklar ve bunlara benzeyen Dehrîler, Sebbienbiya ve Zemini Muluk ve Küberaya Salik, edyanı ortadan kaldırmaya sai; Lezzetü Müsavat ve Cumhuriyeti tattırmağa kâfi lisan-ı avam üzere elfez ve tabirat ile kitaplar telif ederek ilhad ve ifşada çalışmışlardır..."[282]

Günaltay, bu layihadan da dönemin Osmanlı Devleti Dışişleri Bakanı'nın zihniyet seviyesini, insan hakları beyannamesinin ruhunu anlamaktan ne kadar uzak olduğunu, büyük bir halk hareketini, bu kadar basit değerlendirmesini anlatamadığını belirtmiştir.[283]

---

[281] Bk. *Yeni Yayınlar Aylık Bibliyografya Dergisi*, c. VII, sayı: 4, Nisan 1962, 131-132; İ. Alaettin Gövsa, "Şemsettin Günaltay", mad., *Meşhur Adamlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1933-1935, III, 1490: Levend, Agâh Sırrı, Türk Edebiyatı Tarihi, II. Baskı, Ankara 1984, I, 97, 208, 245; Kamil Şahin, "Günaltay, Mehmet Şemsettin" mad.,*TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIV, 287. Ayrıca Günaltay'ın Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşad'da onlarca makalesi bulunmaktadır. Makalelerin isimleri, tarihleri için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, 136, 413-416, 576.

[282] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, İstanbul 1958, 16.

[283] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 16-17.

'Şuurlu İlk Hareket' Tanzimat

Mütefekkirimiz, bir taraftan Tanzimat'ı "şuurlu ilk hareket olarak" nitelendirirken diğer taraftan Tanzimatçıları eleştirmiştir. O, Osmanlı Saltanatını, Tanzimatçılar devrinde de müstebit bir mutlakıyet olarak görmüştür. Tanzimat döneminde, despotizm bütün kudretiyle devlet yönetimine hakimdi, imparatorluğu oluşturan Müslüman ve Müslüman olmayan bütün unsurlar, devlet mekanizmasında bulunmak ve memleket işlerinde oy kullanmak, fikir beyan etmek hak ve yetkisine sahip değillerdi. Ayrıca, gayr-i Müslimler hukukça da eşitlikten mahrum bulunuyorlardı. Tanzimat, bunlara çare bulmak amacıyla ilan edilmişti; ancak çözümler getiremedi. Tanzimat'la birlikte millet geleceğini idare etmede istişarî bir oy hakkına bile sahip olamadı. Yalnız Avrupa'nın baskısı karşısında müslüman olmayan tebaya bazı haklar verildi, yine de eşitlik gerçekleşmedi.

Zira, Tanzimat içerik itibariyle idarî bir ıslahat taasubbundan başka bir şey değildi. Bu harekette, milletin hakimiyetine yönelik bir hal de yoktu. Tanzimatçıların amacı, hükümdarın keyfi idaresine set çekmekten ibaretti. Ancak, Tanzimatçılar, her türlü iyilik ve fenalığın başlangıç ve kaynağı olan padişahlık makamının yetkisine dokunmamışlardı. Her şey padişahın salahiyeti altındaydı. Günün birinde padişahın, verilen her şeyi geri almaması için bir sebep yoktu, alabilirdi.[284]

Günaltay'a göre, eğer padişahlar kültürlü olsalardı, Tanzimat bizde de Rusya'da olduğu gibi bazı hususlarda ıslahat ve gelişmeye vesile olabilirdi. Esasen Tanzimatçılar, eserlerine yaşayabilme kabiliyeti de verememişlerdi. Yeniyi alırken eskiyi devam ettirerek hem Şarklı kalıyor hem de Garplı olmak istiyorlardı. Batı hukukundan mülhem kanunlar tedvin edilirken, Doğu hukuku da "Mecelle" şeklinde çağdaşlaştırılmıştır. Adliye mahkemeleri yanında şer'iye mahkemeleri de yerinde duruyordu. Mektepler açılırken, medreseler oldukları gibi bırakılmışlardı. Bu hal Tanzimat'ın zaafı idi.[285]

Şemseddin Bey, İttihad ve Terakki Cemiyeti hakkındaki mütalaasında olumlu kanaatlerde bulunmuştur. Ona göre, Osmanlı tarihinde millî gayelerle vuku bulan "ilk şuurlu ve geniş hürriyet kıyamı", İttihad ve Terakki hareketi idi. Ancak, İttihad ve Terakki hakkında bu müsbet düşünceler, Günaltay'ın uygulamalarıyla bir tezat teşkil etmiştir. Zira, Şemseddin Günaltay Osmanlı Mebusan Meclisi'nde İttihad ve Terakki mebusu olarak memleketin mukadderatıyla fiilen meşgul olmuştur. 1918'de ise, İttihad ve Terakki dönemi, devlet adamlarını yargılayan Meclis-i Ali'nin başında bulunduğu gibi, İttihad ve Terakki'nin tasfiyesiyle yakından ilgilenmiş, İttihad ve Terakki yerine "Teceddüd Fırkası'nın"* kurulmasında rol almıştır.[286]

Demokrasi ve Özgürlükler

Günaltay, Sivas Milletvekili ve Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı olarak 24 Ocak 1949'da hükümet programını Meclis'e sunduktan sonra, yapılan konuşmalar esnasında,

[284] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 28-29.

[285] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 35; krş. Günaltay, "Tanzimatçılık İflas Etti mi?", Sebilürreşad, c. 10, sayı: 236, İstanbul 1329, 22-23.

[286] Doğrul, Ö. Rıza, "Şemseddin Günaltay" (Portreler), Cumhuriyet Gazetesi (18 Ocak 1949).

büyük bir inkılap geçirildiğinden bahsederek, demokrasi hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir: "Dün büyük inkılaplar yaptık, bunlardan bazıları fes yerine şapka giymek gibi zahirî bir değişiklik idi... Fakat bugün yaptığımız inkılap dimağlarımızın hücrelerine işleyen bir inkılaptır. Asırlardan beri bize miras olarak gelen zihniyetlerden sıyrılarak, şimdi yeni bir anlayışa intibaka çalışıyoruz... Bir tarihçi sıfatıyla sizleri temin ederim ki, bu memleketin istikbali için, kendi kanaatime göre, yegâne çare, sağlam esaslara müstenit bir demokrasinin bu memlekette kurulması ve işlemesidir... Demokrasiyi memlekette kati yapmaya ihtiyaç vardır. Demokrasi, milletlerin yükselmesinde başlıca amil olduğu gibi bazen tarihte çok misallerini gördüğümüz gibi felaket ve izmihlale de yol açan bir idare tarzıdır. Eğer demokrasiye demogoji hâkim olursa, demagojinin tesiri altında hırpalanırsa, bunun vereceği netice ikidir: Ya inhilal ya diktatörlük. Bu iki hal de memleket için felakettir."[287]

Şemseddin Günaltay, demokrasinin Batı'da olduğu gibi tam uygulanması için öncelikle bütün vatandaşların demokrasiyi bilmelerinin zaruretine işaret etmiştir. Ona göre, demokrasi, keyfin, arzunun, menfaat ve ihtirasın değil, yalnız kanun ve hakkın hâkim olduğu rejim demektir. Bu rejim halkın özgürce seçtiği vekilleri vasıtasıyla kendi kendini yönetme ve kontrol etmesi demek olduğuna göre, vatandaşın kendi adına olan kanunlara her zamankinden daha çok saygı duymak icap etmektedir. Nerede insan hak ve özgürlüklerine din gibi kutsiyet verilir ve saygı gösterilirse, orada tam ve sağlam bir demokrasi var demektir. Demokrasi, insan haklarının, eşitliğin ve her türlü özgürlüklerin bir mahsulü ve muhafazasıdır.[288]

Günaltay, bugünkü demokrasinin temelini oluşturan ve 1776'da Filedelfiya'da yayınlanan A.B.D. İstiklal Beyannamesi'yle, 1789'daki Fransız İhtilali'nin doğurduğu hukuku kabul etmektedir. Ona göre demokrasinin temellerini oluşturan şartlar şunlardır: İnsanlar hür olarak doğarlar, her insan doğuşunda, kendi kendine düşünecek bir zihne, istediği gibi hareket edecek bir iradeye sahiptir. Bir insanın, diğer bir hemcinsine tâbi olması eğer kendi iradesiyle değilse, bu durum tabiata aykırıdır. Bütün insanlar eşit olarak doğmuşlardır, rahat ve saadetlerini aramak hususunda hepsi eşit haklara sahiptirler, her ferdin bu hakları temin edebilmesi, bir memleketin kendi sıfatıyla hürriyetini koruyabilmesi için, o ülke yönetiminde eşit bir hakka malik olması lazımdır.[289]

İnsan haklarını, Günaltay, hürriyetler olarak ele almış ve hürriyetleri, şahsî hürriyet, sivil hürriyet, siyasî hürriyet ve dinî hürriyetler diye kısımlara ayırmıştır. O, şahsî hürriyetlerin ancak, vatan mücadelesi için tehdit edilebileceği görüşündedir. Bu sınırlandırma, ancak içerde asayişi, dışarıya karşı vatanı muhafaza için muhtaç olduğu haklar oranında olabilir. Daha ileri giderlerse, demokrasiden ayrılarak, istibdat çukuruna düşer.[290]

---

[287] T.B.M.M. Tutanak Dergisi, "Ş. Günaltay'ın kurduğu hükümetin programı", (24 Ocak 1949), Ankara 1949, XV, 129, Birleşim 36, oturum:1.

[288] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 68; bk. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 18-19.

[289] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 69-70.

[290] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 71-72.

Basın Özgürlüğü ve Fikir Cereyanları

İnsan haklarının, en önemlileri içerisinde mütalaa edilen düşünme, düşüncesini yayma ve ifade etme özgürlüğü, demokratik yönetimlerin en belirgin göstergeleridir. Bir demokrasi taraftarı olan Şemseddin Günaltay, düşünme özgürlüğünü kutsal haklardan saymış, sözü de düşünme hürriyetinin ilk nişanesi olarak nitelendirmiştir. Fikirlerin özgürlüğüne şiddetle karşı olanlar, sonunda insanlarda bir fikir cinnetinin doğmasına neden olurlar. Vatandaşların her şeyi serbestçe söylemeleri, hükümetleri uyandırır, aydınlatır ve hatalarını düzeltmelerine vesile olur. Düşünürümüz, yasaklanan sözlerin mahzurlarının, söylenen sözlerin sakıncalarından daha fazla olduğunu ve saklı fikirlerin tehlikeli olabilecekleri konusunda uyarılarda bulunur. Ona göre bir ülkede demokrasiyi yaşatan basın özgürlüğüdür. Çünkü, özgür basın gerçek olayları ortaya çıkarır. Demokratik hükümetler, her şeyden haberdar ve hassas bir kamuoyuna muhtaçtırlar. Bir kamuoyunun teşekkülü, ancak vatandaşların bir meselenin leh ve aleyhinde, doğru bir fikir almalarıyla mümkün olur. Bu fikirleri ulaştıracak araçlar da özgür gazete ve matbuattır.[291] Mütefekkirimiz, Hükümet Başkanı olarak basın ve yayın özgürlüğü konusundaki düşüncelerini, Meclis kürsüsünde şöyle aktarmıştır:

"Matbuat ne kadar hür olur yani matbuat kürsüsünden memleketin münevverleri, fikir adamları kanaatlerini serbestçe söylemekte ne kadar geniş bir hürriyete mazhar olurlarsa, memlekette fikir cereyanları o nispette feyizlenir ve çarpışır. Öteden beri duyduğumuz bir tabirle müsademe-i efkardan barika-i hakikat doğar. Matbuat arasında bu hedefe uymayan bazı sesler yükselebilir. Buna önem vermemelidir. Demokrasinin aynı zamanda tasfiyeci bir kudreti de vardır. Binaenaleyh demokrasi matbuatta da aynı tasfiye edici rolünü oynar. Memleket menfaatine olmayan ilme, irfana, tecrübeye dayanmayan yanlış yola sapıp haksız hücumlar yapan insanların pek çabuk, nihayet birkaç sene geçmeden umumi efkâr nazarında sahneden çekilmelerini icabettirir. Bu hususta da hiç telaş etmeden, demokrasiyi kuvvetlendirmelidir.[292]

Siyasî Partiler ve Liderler

Şemseddin Bey, partileri, demokrasinin gerekli birer organı olarak görmektedir. Bundan dolayı, siyasî hayatın serbestçe cereyan ettiği her yerde partiler mevcuttur. Partiler, karışık ve tezatlı, zihniyet ve kanaatler taşıyan topluluklara rehberlik eder, onları düzene sokarlar. Ülkenin kamuoyunu belirli gayelere doğru hazırlayarak, sevk ve idare ederler. Partilerin iç varlıklarına dair yaptığı müzakereler, memleket meselelerini tartışmaları, kamuoyunu aydınlatır. Düşünürümüze göre, partileri besleyen, yaşatan, olgunlaştıran hayatiyet kanı hürriyettir, eşitliktir. Bir memlekette siyasî hayat ne kadar hür ve ne derece canlı olursa, partiler de o oranda gelişirler. Partiler arasındaki rekabet bir memleketin gelişmesinde olumlu etkiye sahiptir. Hakikî dürüst seçimler özgür ve eşit koşullar altında, partilerin mücedelesi ile gerçekleşir. Bu durum da demokratik sistemlerde, siyasal partilerin gerekli ve zorunlu kurumlar olduğunu göstermektedir.[293]

---

[291] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 74-75.

[292] *T.B.M.M. Tutanak Dergisi*, "Başbakan Ş. Günaltay'ın Hükümet Programı", Birleşim:36, oturum:1, 199.

[293] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 85-86.

Siyasal partilerin gelişmesi, büyümesi ve istikrarlı olması, liderlerinin nitelikleri ile paralellik göstermektedir. Demokratik rejimlerde parti, lider demektir. Günaltay, demokratik geçmişleri eski olan ülkelerdeki partilerde üç adam tipine rastlanıldığını belirterek bu tipleri değişik şekillerde vasıflandırmıştır. Öncelikle "millî liderler" vardır; bunlar kültürlü, ağırbaşlı, aydın, irade sahibi, memleket çapında insanlardır. Bu insanlar kendi talihi ve kaderlerini partilerin talihi ile birleştirmişlerdir. İkinci grup "mutediller zümresi"dir. Bunlar da partinin gayeleri hakkında ilgi ve sempati duyan vatandaşlardır. Üçüncü kısım ise, partinin hararetli "fanatik" taraftarlarıdır. Partinin prensipleri onlar için bir akide, amaçları ise mefkuredir. Her yerde mahallî parti teşkilatını yaşatan, teşekkül ettiren ve ayakta tutan bunlardır.

Günaltay'ın parti liderlerinde (milli liderlerde) bulunması gereken vasıflar hakkındaki şu sözleri kayda değerdir: "Bir partide muarız ve muhaliflerinin nazarında isabetli görünen ve faydalı olanları tayin ve takdir edebilecek muhalefetin, husumet ve düşmanlık şekline sürüklenmesine meydan vermeyecek ihtiyatlı, uzağı gören iradeli liderler ne kadar fazla ve ne derece nüfuzlu olurlarsa, o parti vatanın ortak çıkarlarına o kadar çok hayırlı hizmetler edebilir."[294] Çeşitli parti liderleri arasında fitne ve düşmanlık olması, rejim ve ülke için büyük bir felakettir. Bunlardan biri iktidarı, diğeri muhalefeti temsil ederse, vatanın ortak menfaatlerine uygun siyasette birleşemeyeceklerinden, zarar daha büyük boyutta olacaktır.

Şemseddin Günaltay, siyasî partilerin, değişen durumlara ve şartlara göre millî ihtiyaçlara uyum sağlamak zorunda olduklarını hatırlatmaktadır. Ayrıca partiler, varlık sebebi oldukları seçimlere göre kendilerini teçhiz ve teşkil etmelidirler. Çoğunluk partisi de iktidara geçer geçmez particiliği unutarak devlet olduğunu kavrar, bütün vatandaşlara eşit muamelede bulunursa memlekette, dışarıya karşı millî birlik ve bütünlük gerçekleşir. Demokrasinin iyi uygulanması, muhalefet partilerinin haklarının tanınmasına bağlıdır. Bir ülkede tek partinin varlığı, memlekette zihinlerin durmasına, fikirlerin kurumasına, toplumun kısır ve hareketsiz bir ortama sürüklenmesine sebep olacaktır.[295]

Sonuç olarak M. Şemseddin Günaltay gerek düşünce planında gerekse eylem planında hareketli olan böyle bir dönemde ortaya çıkmıştır. O, "yorgun ve hasta" Osmanlı ile yeni Türkiye arasında köprü vazifesini yerine getiren ender fikir ve siyaset adamlarımızdan birisidir. Zaman zaman siyasî kişiliğinin, ilmi kişiliğinden ağır bastığı görülmekle birlikte, ikisinden birini diğerine tercih etme durumunda kalmamış, her iki vazifesini beraber sürdürmüştür. Şemseddin Bey'in yaşamı boyunca fikir ve eylemlerinde bazı köklü değişiklik ve dönüşümlerin varlığını gözlemlemek söz konusudur. Bu değişim eserlerinde, konuşmalarında ve makalelerinde açık bir şekilde gözükmektedir. Kendisinde ve düşüncelerindeki değişikliklerde, zamanın ve şahsiyetlerin etkisi büyük olmuştur. Görüşümüzü aşağıda vereceğimiz anekdotlarla desteklemek mümkündür.

---

[294] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 87-88; ayrıca bk. M. Utkan Kocatürk, "Günaltay'la Yapılan Bir Konuşma", *Ulus Gazetesi* (7 Aralık 1961).

[295] Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, 92-96.

Günaltay, 1915 yılında, İttihad ve Terakki Fırkası'nın Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuştur. Hatta 1918 yılında yapılan kongrede Fırkanın ikinci başkanlığına da seçilmiştir. Bu görevle, o, İttihad ve Terakki Fırkası'nın önde gelen isimlerinden birisi olmuştur. Aynı yıl, Şemseddin Bey, yeni teşekkül ettirilen Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasında görülmektedir. Mütarekeden sonra da Divan-ı Harpte, İttihad ve Terakki'nin ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda görev yapmıştır. 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, II. Büyük Millet Meclisi'ne, Sivas Milletvekili olarak girmiştir. 1949 ile 1950 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla, tek parti devri Halk Partisi'nin son hükümet başkanı olmuştur. 1960 yılına gelindiğinde Günaltay'ın bu kez de yapılan askerî ihtilalden sonra kurulan Kurucu Meclis üyesi olduğu görülmektedir. Yine, aynı Günaltay'ın 1958'de neşrettiği *Hürriyet Mücadeleleri* adlı eserinde daha önce (1918'de) ileri gelenlerini yargıladığı İttihad ve Terakki için "İlk şuurlu ve geniş hürriyet kıyamı" olarak vasıflandırması, onun çelişkilerinden birisidir. Günaltay'ın İttihad ve Terakki ile, İttihad ve Terakki'yi yargılayanlarla, Tek Parti Dönemi Halk Partisi ile ve son olarak askeri ihtilalin olağanüstü şartlarıyla teşekkül ettirilmiş bir Meclis'le beraber çalışabilmesini ve tüm bu oluşumları bir potada toplayabilmesini izah etmek oldukça güçtür. Ancak, bu fikrî ve siyasî değişimi, zamanın birçok aydınında, özellikle de "İslamcı" gelenek içerisinde yer alan aydınlarda görmek pekâlâ mümkündür. Bu duruma sebep olan en büyük etken, saltanattan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan siyasî değişim ve dönüşümlerdir.

Şemseddin Bey'in, İçtihad konusundaki tavrı oldukça net olmuştur. Ona göre, Arabistan'ın Hicaz çöllerinde yetişmiş olan İmam-ı Malik'in bin küsur yıl önce, o zamanın ve muhitin icap ve ihtiyaçlarına göre yaptığı içtihatların kendisi için bağlayıcı olmayacağını ileri sürmüştür. Kendisinin tabi olacağı kanunların T.B.M.M.'ne gelen milletvekillerinin çıkardığı kanunlar olacağını benimsemiştir. Onun düşüncesine göre, içtihat kapısı kapandığından beri, İslam toplumunun terakki kapıları kapanmıştır. O halde yapılması gereken ilmî bir heyetin içtihat geleneğini sürdürmesidir.

Günaltay'ın ilim adamlığının yanında sürdürdüğü, siyasî kişiliği de yapıcı bir konumdadır. Her zaman övgüyle bahsettiği demokratlığı ve siyasiliğiyle, Türkiye Cumhuriyeti'ni, tek parti idaresinden çok partili demokratik döneme taşımıştır. Hazırladığı seçim kanunuyla da aşılması güç olan statükoyu ortadan kaldırmıştır. Hem politikacı hem de ilim adamı olarak, fikir ve basın özgürlüklerinin sürekli destekleyicileri arasında bulunmuştur.

Türkiye'de Dinî Liderlik

Mehmet Ali Büyükkara*

Giriş

İslamiyet'in on üç asırlık hilafet müessesesi Türkiye'de 3 Mart 1924'te sonlandı. Halifeliğin Sünni müslümanlığın en üst otoritesi oluşu esasen teorik bir tasavvurdu. Malum olduğu üzere dini ve siyasi otoriteyi birlikte içeren bir liderliği çoğu zaman temsil edemedi. Siyasi otorite (sulta) tarihi süreçte genellikle çeşitli adlardaki paralel siyasi iktidarların elinde oldu. Bunun yanı sıra alimler zahiri dini bilginin imal, murakabe ve temsiliyetini başka bir otoriteyle paylaşmak istemedi. İlerleyen süreçte medresenin icadıyla birlikte ulema en azından büyük bölümüyle kurumsal bir kimlik haline geldi. Öte yandan manevi otoriteyi temsil iddiasıyla genellikle tarikatlar üzerinde şekillenen diğer bir liderlik çeşidi yer yer medreseye, hatta marjinal ölçekte de olsa siyasete alternatif bir kurumsal kisveye büründü. Bu minvalde, hilafet makamını da üstlenmiş olan Osmanlı saltanatının 20. yüzyılın başında yıkılışı ve yerine İslami değer ve kurumları siyaset ve devletten soyutlayacak olan seküler-laik nitelikli Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Türkiye'deki söz konusu geleneksel dini liderlik yapılarında eskisine nispetle teori ve pratikte farklılaşmaları beraberinde getirdi. Modern liderlik çeşitlerini de bu arada ortaya çıkardı. Bu çalışmamız söz konusu liderlikleri kendi özgün karakterleriyle ve daha çok birbirlerine alternatif oluşları ve karşıtlıkları düzleminde incelemeyi amaçlamaktadır.

Hilafetin Türkiye'de hakikaten mülga olup olmadığı özellikle dindar ve İslamcı çevrelerde daima gündemde olan bir sual oldu. 431 sayılı kanunun ilk maddesindeki "*Halife hal' edilmiştir. Hilâfet, Hükümet ve Cumhuriyet mânâ ve mefhumunda esasen mündemic olduğundan hilâfet makamı mülgadır*" ibaresi, hilafet vazifesinin esasen seçilmiş meclise devredildiğini, dolayısıyla devletin hala İslami vasfını devam ettirdiğini ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir sürekliliğin bulunduğunu savunan bazı muhafazakârlar için bir kanıt değerindeydi. Halbuki aynı meclisin ve ona bağlı idarenin bilahare çıkarttığı İslami kaidelere muhalif birçok kanun ve karar, meclisteki sözde örtülü hilafet otoritesine mâl edilebilecek cinsten sonuçlar değildi. Zaten hem İslam aleminde hem de Türkiye'de bu hadise artık hilafetin ve İslami-şer'i idarenin sonlandırıldığı şeklinde anlaşıldı. Yeni Türkiye'nin rejimi ve siyasi gidişatı belli olmuştu. Halidi-Nakşi bir dini lider olan Şeyh Said 1925'te Doğu Anadolu'da silahlı bir ayaklanma başlattığında tek gayesinin şeriatı ikame etmek olduğunu açıkça dile getirdi. Beyannamelerinde şöyle diyordu: "*Halife sizi bekliyor. Hilafetsiz müslümanlık olmaz. Hiçbir halife memleketten çıkarılamaz. Şiarınız dindir. Şeriat isteyiniz. Şimdiki hükümet mütemadiyen dinsizlik neşretmektedir. Kadınlar çıplaktır. Mekteplerde dinsizlik ilerliyor*".[1]

Şeyh Said ayaklanması başta olmak üzere Cumhuriyet'in ilk yıllarında din gayretiyle çıkartılan isyanlar şahsa odaklı ve mahalli kalmışlardı. Çoğunlukla çete ya da aşiret hareketi halinde seyrettiklerinden, bu kalkışmalarda siyasi bilinç eksikliği kendini

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Behçet Cemal, *Şeyh Sait İsyanı*, İstanbul: Sel Yay., 1955, s. 48.

göstermektedir. Öte yandan meşru siyasi sahada ve basın-yayında dinî muhalefet oldukça cılızdı. Önderlik yapabilecek şahsiyetlerin varlığına rağmen güçlü ve sistemli bir kadro hareketinin bu yıllarda çıkmamasını Ertürk, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin çok özel şartlarına bağlar. Öncelikle İslami kesimler devletin varlığına savaş açmış işgalci emperyalist güçlere karşı Mustafa Kemal'in liderliğinde istiklal mücadelesi yürüten ekip içinde yer almayı zorunlu görmüşlerdi. İkinci olarak hem istiklal mücadelesinde hem de yeni rejimi oturtmanın ilk hamlelerine kadar geçen süreçte Mustafa Kemal'in faaliyetleri genel olarak İslami motifler taşımaktaydı. Son olarak, rejimin konsolidasyonu sürecinde uç vermeye başlayan dini yönelimli muhalefet, gerektiğinde şiddet kullanılarak bastırılmış, daha önemlisi padişahlık yanlısı irticacı ve emperyalistlerin işbirlikçisi olarak gösterilmişti.[2]

1928'deki anayasa değişikliği ile devletin dininin İslam olduğu maddesi kaldırılmış, 1937'de ise laiklik ilkesi anayasaya girmişti. Buna rağmen yeni rejimin benimsediği laiklik politikası, dini yok etmek değil onu kontrol etmek veya dönüştürmek gayelerini gütmekteydi. Bunun basın-yayın gibi sivil vasıtaları bulunmakla birlikte, ağırlıklı vazife resmi nitelikli dini kurumlardaydı. Bu kurumlar yeni Türkiye'de dini hayatın idaresinde, ayrıca dini bilginin üretimi ve neşrinde sorumlu ve işlevsel kılındılar.

1. Dini Otoritenin Resmi Yüzü

Osmanlı protokolünde şeyhülislam, sadrâzamdan sonra ikinci sırada yer almaktaydı ve iftâ makamının başı sayılmaktaydı. Müftü, kadı ve müderrislerin tayin ve azilleri ile idarelerini üstlenen şeyhülislamlık makamı veya diğer adıyla meşîhat, daha sonraki süreçte dergahlara şeyh tayinlerini de mesuliyeti altına almıştı.[3] Bu bakımdan şeyhülislamlık sadece iftânın değil, adalet ve eğitim teşkilatının, vakıfların, ayrıca özünde sivil yapılar olan tarikat ve dergahların da idaresini deruhte etmekteydi. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki idari değişiklikler icabı şeyhülislamlık Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'ne dönüştürüldü. Hilafetin 1924'deki ilgasıyla birlikte bu vekalet de kaldırıldı. Bu karara paralel olarak şer'iyye mahkemeleri kapatıldı. "Tevhid-i Tedrisat" ve "Tekke ve Zaviyelerin Seddine Dair" kanunlarla birlikte medrese ve tekkelerin meşru mevcudiyeti ve resmiyeti sona ermiş oldu.

Bu olanlar, yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin dini sahanın tümünde yetki ve sorumluluklarından vazgeçmesi olarak görünse de sonuç böyle gelişmedi. Bilakis devlet bünyesinde resmi bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ihdas edildi. Diğer taraftan İstanbul'daki 1900 kuruluş tarihli Dârülfünûn'a bağlı Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi, medreseler kapatılmış olmasına rağmen İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi adıyla resmi düzlemde varlığını devam ettirdi.

1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı

"Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiyye-i Umumiyye Vekaletlerinin İlgasına Dair" 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı devrim kanunun ilk maddesine göre, *"Türkiye*

---

2 Ahmet S. Ertürk, "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", *Dünya ve İslam*, Yaz/1990, s. 105.

3 Geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 39, s. 91-6.

Cumhuriyeti'nde muamelâtı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup dini mübini islâmın bundan maada itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında (Bir Diyanet işleri reisliği) makamı tesis edilmiştir". Laiklik ilkesinin çok tekrarlanan "din işlerinin devlet işlerinden ayrılması" tanımı bu yüzden Diyanet kurumlaşması karşısında anlamını yitirir. Başbakanlığa bağlanmış olan bu kurum siyasetin doğrudan denetim ve müdahalesine imkân verecek bir statüdedir. Tanör'ün ifadesiyle, Diyanet İşleri Başkanlığı teknik bir kamu hizmeti olarak tasarlanmıştı. Yetkileri sınırlıydı ve ruhani bir otoritesi yoktu. Kurumun, rejimin talepleri doğrultusunda İslam'ın kamudan soyutlanıp kişiselleştirilmesine katkıda bulunması isteniyordu. Dinin siyasal ve toplumsal alana karışması ihtimaline karşı bir tedbir vazifesi üstlenmişti. Ayrıca laikleştirme politikasına dini meşruluk kazandırma görevini yüklenmişti.[4]

Berkes'e göre 429 sayılı kanunun asıl önemi, kurumun dini yetkilerinin sınırlarını belirlemesiydi. Hıristiyanlıktaki gibi bir üst ruhani liderlik mevkii şeklinde tasarlanmamıştı. Bir ilahiyat doktrini, dogma veya mezhep benimseyerek müminleri bunlara uymaya sevkedecek bir görevi de asla olmayacaktı. Dini yorumlama yetkisi olmadığı gibi, devletin mevzuatını dini açıdan değerlendirecek bir vazifesi de bulunmamaktaydı. O halde Diyanet'in kamusal görev alanı Türkiyeli müslümanların inanç gereklerini ve ibadetlerini yerine getirmelerini mevzuatın izin verdiği hürriyet çerçevesinde temin etmekle sınırlı kalmaktaydı.[5] "Kuruluş ve Görevleri Hakkında" 1965 tarihli kanun Diyanet İşleri Başkanlığı'na şu üç hususta yetki ve sorumluluk yüklüyordu: İslam Dini'nin inançları, ibadet, ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek. Muâmelât/hukuk sahasının kurumun görev tanımında yer almadığı açıkça görülmektedir ve bunun nedeni zaten bellidir. Bu husus bir tarafa, tevdi edilmiş bu mühim vazifelerin mesuliyetiyle gayri mütecanis bir şekilde Diyanet sürekli küçük düşürücü ithamların da muhatabı olmaktaydı. Mesela meclisteki bütçe görüşmelerinde Diyanet İşleri Başkanı'nı Tapu Kadastro Müdürü'yle eşdeğerde tutan konuşmalar yapılmaktaydı. Hakikat de bundan fazlası değildi. 1927'de hutbelerin, 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi, 1934'te Ayasofya Camii'nin müzeye çevrilmesi gibi mühim kararlar devlet nezdinde alınmış, Diyanet'in ise ya görüşüne hiç başvurulmamış ya da aykırı görüşü olmasına rağmen bu kararları uygulamaya, hatta doğruluklarını savunmaya mecbur bırakılmıştı.[6]

Tüm bunlar Diyanet'in Türkiye Cumhuriyeti devleti ve Türkiye tipi laiklik için vazgeçilmez konumunu gölgelememelidir. Diyanet teşkilat kanununun laiklik ilkesine aykırılığı iddiasıyla Birlik Partisi tarafından açılan davanın reddinin Anayasa Mahkemesi'nce yazılan 1972 tarihli gerekçesinde, Diyanet'in "dini değil idari" bir teşkilat olduğu vurgulanmaktadır. Gerekçe yazısında, birçok tarihi nedenin ve mevcut

---

4 Bülent Tanör, *Kuruluş Üzerine On Konferans (Türkiye: 1920 Sonraları)*, İstanbul: Der Yay., 1996, s. 158.

5 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., 2003, s. 535.

6 İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 39-43. Diyanet teşkilatının Türkiye Cumhuriyeti devleti içerisinde ve laiklik ilkesi bağlamındaki pozisyonu, yetkileri, faaliyet alanları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah Yay., 2008, s. 61-92.

ülke koşullarının doğurduğu bir zorunlulukla ortaya çıkan bu kurumun dini taassubun önlenmesi ve böylece Türk milletinin çağdaş uygarlık seviyesine yükseltilmesi için bir çözüm yolu olduğu dile getirilmektedir.[7] Hatta Diyanet'in kaldırılmasını veya statüsünün değiştirilmesini teklif dahi etmek, "laiklik ilkesinin ihlali" gerekçesiyle parti kapatma sebebi sayılmıştır. Diyanet'in bir devlet kurumu olmaktan çıkartılması gerektiğini parti programında ifade eden Demokratik Barış Hareketi Partisi'ne 1996 yılında açılan kapatma davasının iddianamesinde Başsavcı Vural Savaş, partinin bu talebinin laikliğe aykırı olduğunu şu gerekçeye dayandırmıştı: "*Devletin din işlerine karışmaması, dinin cemaatlere bırakılması halinde, devletin kamu düzenini sağlama amacıyla ve inzibati düşüncelerle dinî işlerin bir kesimine karışmasına olanak veren ve hatta bunu gerekli kılan laiklik ilkesi çiğnenmiş olacak, Cumhuriyet, onun nitelikleri arasında sayılan ve değiştirilmeyeceği kabul edilen laiklik niteliğinden soyutlanmış olacaktır*".[8]

Anlaşılıyor ki İslami faaliyetlerin bir kısmının riyasetinin bir devlet kurumu olarak Diyanet'in uhdesine verilmesi Türkiye tipi laikliğin önemli bir gereğiydi. Dinin cemaatlere veya doğrudan halkın insiyatifine bırakılması türünden bir uygulama bu çeşit laikliğe aykırı görülmektedir. Neyse ki Diyanet'in özellikle tek parti dönemindeki kadrolarının genellikle iyi niyetli ve idare-i maslahatçı ama lüzum görüldüğünde kararlı tavırları, en azından bu kurum kaynaklı olarak dini hayat üzerinde oluşacak tahribatı asgari düzeyde tutmuştur. 1924'ten itibaren Diyanet teşkilatında üst düzey vazifelerde bulunan ve 1947-1951 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Ahmet Hamdi Akseki, bu kadroların üst seviyedeki bir örneğini teşkil edebilir. İslamcı şair ve hareket adamı Necip Fazıl onunla ilgili şöyle bir anekdot aktarır:

"*Hocam, dedim ona; günün şartlarına göre siz bu makamda oturacağınıza sırtınızda bir kufe, kanalizasyon temizleyiciliği yapsanız ve necaset taşısanız daha hafif olmaz mı?" "Yüzü kireç kesildi. Hakkın var Necip Fazıl, dedi; fakat ben bu makama, daha fazla kötülüğe mâni olmak için katlanıyorum*".[9]

Diyanet'e biçilen söz konusu sınırlardaki dini liderlik vazifesine rağmen kurumun ve ona bağlı yüksek birimlerin başına muteber hocaların getirilmesini Kara, Diyanet'in halk nezdinde meşrulaştırılması teşebbüsü olarak açıklar. Kara'ya göre, yeni rejimle bütünleşmemiş ulema ve meşayih toplumda hala yüksek itibarını muhafaza etmekteydi ve onların etkili statülerini alternatifleri üzerinden zayıflatmak için devlet özellikle dini endişelere sahip insanlar nezdinde muteber kişileri Diyanet'in üst riyasetine tayin etti.[10] Bu durum baştaki hükümetlerin ideolojik kimliklerinin, söz konusu tayinlerdeki insan tercihlerinde ve onların görev sürelerinin uzunluğu veya kısalığında belirleyici olmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle 1970 sonrasındaki tayin ve azillerde sol, merkez sağ veya İslamcı partilerin ya da darbe yönetimlerinin Diyanet'in başına kimleri koymak, orada kimleri görmek istedikleri hususu başkan atamalarında esas faktör olarak belirir. Bilhassa koalisyon hükümetlerinde Diyanet'ten sorumlu Devlet

---

7 Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 45.

8 Bk. Fazıl Hüsnü Erdem, "TCK'nun 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi: Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2003), s. 56-7.

9 İsmail Kara, "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, H. Arslan, M. Erdoğan (ed.), Ankara: TDV Yay., 2004, s. 125.

10 Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 46.

Bakanlığı'nın hangi partiye verileceği haliyle önem kazanmıştır. Üstelik bu başkanların bir kısmı, vazifeleri sona erdikten sonra, kendilerine sahip çıkan partilerin listelerinden seçimlere girerek milletvekili bile seçilmişlerdir.[11]

Son dönem Osmanlı'sında bir takım İslamcı münevver ve ulema arasında hayli revaçta olan "mezhepler üstülüğü müdafaa" ve "taklidi zemmedip tahkik, rey ve ictihadı teşvik" edici bir din tasavvurunun, Diyanet'in ilk döneminde yeni rejimin pozitivist yönelimine görece uyumlu bir fikir zemini temin ettiği inkâr edilemez.[12] Ancak Diyanet riyaseti, gözettiği maslahatlar icabı ilk başından itibaren Hanefî-Mâturidî bir dini çizgide konumlanmayı tercih eder. Reyciliği mühimseyen bir mezhep olması hasebiyle Henefilik aslında bu eğilime çok da tezat teşkil etmez. Akaid ve fıkıhta "milli" bir birliğin sağlanması da tabii ki "ulus devletin icabı" olarak arzu edilmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi 1925 yılında Diyanet'e bir tefsir yazma görevi verdiğinde, Diyanet bu işi Elmalılı Hamdi'den istemiş ve onunla yaptığı sözleşmeye, bu eseri "itikatta Ehl-i Sünnet mezhebine, amelde ise Hanefî mezhebine riayet" ile yazması şartını koydurmuştur.[13] Bu tercih Türk halkının asırladır takipçisi olduğu bir mezhebin yeniden teyidi ve Osmanlı ilim geleneğinin muhafazası ve hatta ihyası gibi bir gayeye matuftur. Ayrıca o dönemde hayli revaçta olan modernist Kur'an yorumlarına mahal vermeme gibi bir hedefi de mutlaka gözetmektedir. Zira Türk modernleşmesine paralel bir modern din anlayışını empoze etmeye hevesli birçok gönüllü etrafta mevcuttur. Kısacası, Diyanet'in ilk döneminde dini riyaseti üzerine alan Osmanlı bakiyesi hocalar bu minvalde üzerlerindeki tüm kontrol ve baskıya rağmen bir mesuliyet bilinciyle hareket etmişler, çoğu kez tecdid-ıslah kavramları altında dillendirilen "yenilikçi" veya "modern" fikirlerini muhafazakâr reflekslerle geriye çekmişlerdir.

Söz konusu ettiğimiz idare-i siyaset sonraki dönemlerde de kurumun gidişatında belirleyici olmuştur.[14] Hususen 1980 sonrası dönemde yaptığı teşkilat açılımlarıyla Diyanet'in mezhebi tercihleri, Şâfiî-Eş'arî olan Kürt vatandaşların dini ihtiyaçlarına da cevap verecek bir kapsayıcılığa ulaşmış, ulus devletin aygıtı olmaktan kaynaklı süregelen sorunlar mümkün olduğunca asgariye indirilmiştir. Benzer türden bir açılımın Diyanet'in yurtdışı faaliyetlerinde de yakın zamanda gerçekleştiği söylenebilir. Uzun bir dönem "akraba topluluklar" adı altında Türki toplumlarla sınırlanan dini

---

[11] Konu hakkında örnekler ve değerlendirmeler için bk. Kara, a.g.e., s. 47-50.

[12] 1939-1951 arası Diyanet'te başkan yardımcılığı ve başkanlık yapan Ahmed Hamdi Akseki, *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* adlı Reşid Rıza'ya ait risaleyi *Mezâhibin Telfîki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Osmanlı döneminde Türkçe'ye tercüme etmişti. Akseki'nin bu esere yazdığı mukaddime, mezkur temayülün çok bariz göründüğü bir metindir. Bk. M. Reşid Rıza, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, nşr. Hayrettin Karaman, Ankara: DİB Yay., 1974, s. 15-23.

[13] Sönmez Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlarla) İlişkileri", *Dini Araştırmalar*, 33 (2009) s. 109.

[14] Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kararlarına baktığımızda bu durumu rahatlıkla tespit edebiliriz. Kurul'un Osmanlı Meşîhat kurumundan tevarüs eden bir yöntemle fetvalarını verdiğini, Ehl-i Sünnet ana çizgisinde kalmaya azami gayret gösterdiğini ve fıkıh geleneğini önemsediğini görmekteyiz. Konu hakkında kapsamlı bir değerlendirme ve örnekler hakkında bk. M. Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13 (2017), s. 47-50. Kutlu, *Diyanet Dergisi*'ndeki yazıların Kurul'un denetiminden geçtiğini, "geleneksel Sünni anlayışa uygunluğu" denetlendikten ve bu doğrultuda önemli müdahalelerde bulunulduktan sonra yazıların yayınlandığını belirtmektedir, bk. Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 113-4.

hizmetler, başkan Mehmet Görmez zamanında AK Parti iktidarının da onay ve desteğiyle "gönül coğrafyası" adı altında daha ümmetçi bir çerçevede genişletilmiştir.[15]

Diyanet'in dini riyaseti konusunun bir başka boyutu, kurumun cemaatlerle olan ilişkisidir. Birçok dini cemaat Diyanet'in resmiyeti karşısında sivil bir alternatif otoriteyi kendilerine hak gördüğü için doğal bir rekabet ister istemez ortaya çıkacaktır. Laiklik ilkesi icabı devletin bir dini kurumunun olmaması gerektiği çıkarımından hareketle 1945 gibi erken bir tarihten itibaren Diyanet'in cemaatlere devri meselesi daima tartışılan bir konu olmuştur.[16] Bu tartışmanın bir alt boyutu cemaatlerin Diyanet'te bağımsız temsili konusudur. Mesela 1963'te Diyanet'le ilgili bir yasa tasarısında kurum bünyesinde bir "cemaatler müdürlüğü" kurulması teklif edilmiş, fakat "tefrikaya sebebiyet vereceği" gerekçesiyle teklif eleştirilmiş ve reddedilmiştir.[17] 1982 anayasasının 136. maddesine girdiği şekliyle, "*genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir*". Bu madde milli birlik ve beraberlik, ayrıca iç güvenlik amaçları doğrultusunda Diyanet'in parti siyasetlerinden bağımsız kalmasını kanuni bir mecburiyet haline getirirken, zımnen mezhep, tarikat ve cemaatlerden de kurumun aynı amaçlarla bağımsız olması gerektiğini hükme bağlamaktadır.

1978-1986 yıllarında Diyanet'in başında olan Tayyar Altıkulaç'ın cemaatlerle ve Millî Görüş dahil İslamcı çevrelerle olan hayli gergin ilişkisi iyi bilinen bir husustur.[18] Altıkulaç 12 Eylül darbe yönetiminin din ve laiklik politikalarının teşkilinde, özellikle cemaatlerin siyasi merkezle irtibatlarının yeniden organize edilmesinde başroldedir.[19] Dönemin elverişli politik koşullarında güçlendirilen, içeride en ücra köylere kadar uzanan, yurtdışında ise temsilcilikleriyle birçok kıtada görünür olan teşkilat, camiler ve Kur'an kursları üzerinden halkın nabzını tutmak suretiyle dini radikalleşme eğilimlerine karşı da daima siper olmuştur. Kurumun "cemaat karşıtlığı" ise bilahare Özal'lı yılların liberal atmosferinde tedricen zayıflamış/zayıflatılmıştır. Cemaatlere bağlı kurs ve camilere Diyanet'in personel ataması ilk planda cemaatlerin zararına gibi gözükse de Kutlu'nun da altını çizdiği gibi bu durum kendi dini anlayışlarını, dünya görüşlerini meşrulaştırmak, ayrıca hukuki takibattan kurtulmak için onlara gayet

---

15 "Gönül coğrafyası" kavramanın siyasal ve kültürel arkaplanı hakkında bk. Adem Bölükbaşı, "Gönül Coğrafyamıza Dönüş mü?: Adalet ve Kalkınma Partisi Döneminde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 7/14 (2021), s. 14-42. Mehmet Görmez'in aynı kavramla alakalı değerlendirmesi için bk. "Mehmet Görmez Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Kitap Serisinin Tanıtım Programında Konuştu", https://www.ide.org.tr/TR/detail/mehmetgormezmusluman dunyadacagdasdusunceserisinintanitimprogramindakonustu (konuşma: 05.03.2022; Erişim: 11.05.2022). Başka bir konuşmasında Görmez gönül coğrafyasını "...sınırların olmadığı...müslümanın bulunduğu her coğrafya" olarak tanımlamaktadır, bk. "Diyanet İşleri Başkanı Görmez Ayasofya'da Konuştu", https://www.trthaber.com/haber/turkiye/diyanet-isleri-baskani-gormez-ayasofyada-konustu-320988.html (konuşma: 22.06.2017; Erişim: 11.05.2022).

16 Özellikle CHP içinden gelen bu tür talepler hakkında bk. Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 51-2.

17 Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 110-1.

18 Mesela bk. Tayyar Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, İstanbul: Ufuk Yay., 2011, c. 1, s. 481-7, c. 2, 735-757.

19 Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 49.

elverişli fırsatlar sunmuştu.[20] Zira atanan resmi personel bu durumda sanki fahri konuma düşmekte, cemaatin kendi personeli ise yönetimi fiili olarak üstlenmektedir. Bu uzlaşmalı "idare" mekanizması, önceki gerginlikleri büyük ölçüde unutturarak ya da üzerini örterek bugüne kadar taşınmıştır.

Ak Parti döneminde, özellikle de 2016 yılı 15 Temmuz darbe girişimi akabinde bazı sivil dini yapıların iktidar ve bürokrasiyle Cumhuriyet tarihinde hiç görülmemiş biçimde yakınlaşma hatta bütünleşme imkânı bulması yine konumuzla ilgilidir. Bu sefer gördüğümüz şey ise bu yakınlaşmanın verdiği cür'etle Diyanet üzerinde devletin çeşitli kanallarını veya siyasilerin nüfuzlarını kullanarak baskı kurma girişimleridir. Örneğin "kutlu doğum haftası" hakkında bazı cemaatler marifetiyle oluşturulan tartışma ortamı ve onun getirdiği baskılar,[21] 2003 yılından itibaren 7 yıl başkan yardımcısı, 7 yıl da başkan olarak Diyanet'i yönetmiş olan Mehmet Görmez'i emekliliğini isteyerek görevini bırakma noktasına getiren nedenlerden birini teşkil etmiştir. Diğer taraftan ise Diyanet'in özellikle 15 Temmuz sonrasında maruz kaldığı "cemaatsel patalojileri teşhis edememe, doğacak muhtemel sıkıntıları öngörememe" suçlamasının izalesi adına aslında resmi görev alanına da dahil olduğu şekliyle cemaatsel oluşumları değerlendirdiği bir rapor hazırlaması hiç iyi karşılanmamıştır. Belki de sadece devlet katında bir iç eğitim ve değerlendirmeye malzeme olsun diye hazırlanan "gizli" etiketli rapor 2019 Nisan'ında basına sızmış, Diyanet bu yüzden raporu sahiplenmek istememiş, Cumhurbaşkanlığı da aynı şekilde rapor iddiasını reddetmiştir.[22] Raporun bir çeşit "fişleme" üslubunda kaleme alınmasının hem etik sorunlarının olması hem de her kesimden geniş dindar kesimleri rahatsız edecek bu muhtevayı taşıması resmi makamların bunu kabullenmemesinin başlıca sebebidir.

Bu meyanda Diyanet'in sadece Sünnilerin değil Alevi toplumun da riyasetini yüklenme makamında olup olmayacağı meselesi zikre değer bir mevzu haline gelmektedir. Tarihi süreç incelendiğinde, Diyanet'in bu sorumluluğu kendi üzerine almayı hiç istemediği anlaşılmaktadır. Bugüne gelindiğinde Alevi toplumun önemli bir kesimi de zaten Diyanet'e katılmayı reddetmektedir. Ancak resmi prosedür icabı

---

[20] Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 116.

[21] Başkan Görmez'in, üzerindeki söz konusu baskıları hafifletmek gayesiyle tertip ettiği Din İşleri Yüksek Kurulu Genişletilmiş İstişare Heyeti II. Toplantısı vesilesiyle yaptığı açıklama için bk. "Diyanet İşleri Başkanı Görmez: Kutlu Doğum Haftası Siret Haftası'na Dönüştürülmeli", https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/diyanet-isleri-baskani-gormez-kutlu-dogum-haftasi-siret-haftasina-donusturulmeli-/820998 (konuşma: 18.05.2017; Erişim: 11.05.2022).

[22] 226 sayfadan oluşan rapor Kur'an İslamı söylemi; selefi söylem; mehdici ve mesiyanik söylem; gelenekçiler; dinî-siyasî teşekküller; Risale-i Nur grupları; tarikatlar; diğerleri başlıkları altında Türkiye'de dinî alanda öne çıkan isim ve teşekkülleri altı bölümde incelemektedir. Raporda bu oluşumlar ve şahısların her biri isim/yapı, kısa biyografi, öne çıkan görüşler, faaliyetler ve değerlendirme şeklindeki alt başlıklarda ele alınmıştır. Raporun sonuç kısmında üzerinde durulan en önemli husus, Türkiye'de dinin temel kaynaklarının doğru anlaşılması için Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakültelerinin rehberliğine mutlaka başvurulması gerektiğidir. Kontrolden geçmiş fikir ve kaideler Milli Eğitim Bakanlığı aracılığıyla halk sathına neşredilecek, resmi adalet mekanizması ise dini hareketliliğin hukuki denetimini üstlenecektir. Özellikle devletten, bu oluşumların kanuni çerçeveye girebilmesi ve şeffaflıkla denetlenebilmesi için gerekli yasal düzenlemeleri bir an önce yapması talep edilmekte, ayrıca Osmanlı'nın Meclis-i Meşâyih'i benzeri bir özdenetim mekanizmasının faydalarından bahsedilmektedir. Bk. "Türkiye'de Dini Gruplar Raporu", https://andcenter.org/tr/dini-gruplar/turkiyede-dini-gruplar-raporu/ (Tarih: 02.07.2020; Erişim: 17.07.2022).

"mezhepler üstü" statüde olan Diyanet, Alevilerin devletten talepleri doğrultusunda ve özellikle AB uyum kriterlerinin zorlamasıyla hükümetlerin isteklerine cevaben yer yer küçük ölçekte "Alevilik açılımları" yapmak durumunda kalmıştır. Müftüler, vaizler, kurs hocaları ve imamlara dönük Alevilik konusunda hizmet içi kurslar düzenlemiştir. Muharrem ayında Alevi vakıf ve derneklerle birlikte yurtiçinde birçok kültürel program tertip etmiştir. Cem Vakfı'nın belirlediği altı Alevi dedesi Alevileri bilgilendirsinler diye 2007 yılında Almanya'ya gönderilmiştir. Diyanet ayrıca "Alevi-Bektaşi Klasikleri"ni neşretme projesini başlatmıştır. Bunların Başkanlık yayınlarında basılması düşünülmüş fakat Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bazı üyelerinin itirazları neticesinde Diyanet Vakfı yayınlarında basılması kararlaştırılmıştır.[23]

Diyanet'in hem devletten ve ideolojisinden hem de cemaatlerden sınırlı ölçüde bağımsızlaşması, bir başka ifadeyle özerkleşmesi seçeneği, kurumun Türkiye'de üstlendiği dini liderliğin mevcut durum ve geleceğini yakından ilgilendirmektedir. Konunun tartışılması yeni değildir. Ali Fuat Başgil (ö. 1967) *Din ve Laiklik* adlı meşhur eserinde Diyanet'in 429 sayılı kuruluş kanunundan bahisle, bu düzenlemenin din ve dünya işlerini ayırmasını, dini işlerin icra ve infazını devlete bırakmasını "normal ve mantıki bir varış noktası" olarak değerlendirip övmekte fakat aynı kanunun teşkilat ve personeliyle Diyanet'i tümüyle devletin emrine vermesinin "devlete bağlı bir din sistemi" vücuda getirdiğini, bunun ise kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir.[24] İlk Ak Parti hükümetinde Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı olacak olan Mehmet Aydın, 2001'de yayınlanmış makalesinde, Türkiye'nin devlete bağlı din modelinden tedrici bir usul takip ederek vazgeçmesi, Diyanet'in de özerk bir kuruma dönüşmesi gerektiğini söylemektedir.[25] 14. Diyanet reisi olarak 1987-1992 yıllarında görev yapan M. Sait Yazıcıoğlu ise, siyasetten olabildiğince arındırılmış idari ve ilmi özerkliğe sahip bir Diyanet'in klasik laiklik tarifine daha uygun düşeceği, "devletin din işlerine karışmaması" tanımının işte o zaman tutarlı ve gerçekçi hale geleceği kanaatini taşımaktadır. "Nasıl bir statü" meselesi ise ülkede demokrasinin ve toplumun gelişmesine paralel olarak süreç içine yayılarak hallolacak bir konudur.[26]

Ak Parti iktidarının atadığı ilk Diyanet reisi olan Ali Bardakoğlu da aynı şekilde özerklik talebinde bulunmaktadır. 2010 sonrası yeni anayasa hazırlıklarında bu konunun mutlaka ele alınması gerektiğini dile getiren Bardakoğlu, bu özerkliğin "kendi kaynaklarına sahip olmakla" tam manasıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir.[27] Bir sonraki başkan Görmez yine özerklik talebi bağlamında bir adım öne geçerek talep edilen maddi kaynakların niceliğini açıklamaktadır. Görmez'e göre Diyanet'in "dini ve milli özerk bir kamu kuruluşuna dönüşebilmesi için" dini eğitim ve dini hizmet amacıyla kurulmuş tarihi vakıfların Diyanet ile birleşmesi yeterli olacaktır.[28] Bu talep

---

23 Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 117, 123.

24 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 1962, s. 187-190, 203-5.

25 Mehmet S. Aydın, "Avrupa Birliği, Din ve Diyanet", *İslâmiyât*, 4/1 (2001), s. 17.

26 Halil Kaya, "Diyanet İşleri Başkanlarının Kaleminden Nasıl Bir Diyanet", *Diyanet Aylık Dergi*, 11 (Kasım 1991), s. 35.

27 "Diyanet Özerklik İstiyor", Ahmet İnsel'in Ali Bardakoğlu röportajı, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet-insel/diyanet-ozerklik-istiyor-1025109/ (röportaj: 23.10.2010; Erişim: 11.05.2022).

28 "Diyanet Özerk Bir Yapıya Dönüşmeli", Mehmet Görmez'in 5. Din Şurası'nda yaptığı konuşma, https://www.aa.com.tr/tr/yasam/diyanet-ozerk-bir-yapiya-donusmeli/93815 (konuşma: 10.12.2014;

ve temenniler halihazırda ne yazık ki gerçekleşmiş değildir. Belki de 12 Eylül yönetimi dahil ülkenin zor yıllarında kuruma riyaset etmesinin de getirdiği devlet tecrübesiyle, "özerk bir Diyanet" yerine "kaygan zeminden kurtarılmış bir Diyanet" önerisinde bulunan, diğerinin Türkiye şartlarında gerçeklikten uzak bir hayalcilik olduğunu öne süren Altıkulaç,[29] bugün gelinen noktada haklı çıkmış olmaktadır.

1.2. İlahiyat Fakülteleri

Medreselerin tümüyle kapanmasını hükme bağlayan 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesinde ilahiyat fakülteleri ve din hizmetlerine ilişkin *"Maarif Vekaleti yüksek diniyyat mütehassısları yetiştirilmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidemat-ı diniyyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir"* ifadelerine yer verilmiştir. Buna göre imamlık, müezzinlik, vaizlik yapmak, cenaze kaldırmak, Kur'an öğretmek gibi din hizmetlerinin layıkıyla yerine getirilmesi için alt düzeydeki memurlara verilecek eğitim, ayrıca din uzmanlarını yetiştirecek yüksek eğitim-öğretim devletin sorumluluğuna verilmiş ve kamu hizmeti haline getirilmiştir.

Kanuna binaen yirmi dokuz merkezde ivedilikle açılan dört yıllık imam-hatip mektepleri 1930 yılına gelindiğinde öğrenci yokluğundan kapanmıştı. Diğer taraftan din uzmanlarını yetiştirmesi planlanan fakülte, din derslerinin kaldırılması dolayısıyla öğretmene ihtiyaç duyulmaması ve Diyanet'te yeterli kadro bulunmaması, hâsılı istihdam imkanının kalmaması nedeniyle öğrenci yokluğundan 1933'te kapanmak durumunda kalmıştı. 16 yıl sonra 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılacaktır. Fakültenin kuruluşu için CHP hükümetinin verdiği kanun teklifinde, "*Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlâhiyat Fakültesinin kurulması*" bir ihtiyaç olarak arz edilmekteydi. Burada "mütefennînden ziyade münevver" yetiştirilmesi, yani din hizmetlerini yerine getirmekle mükellef din görevlisinden ziyade dini konularda yetkin ilim insanlarının mezun edilmesi hedefleniyordu.[30] Tabii ki okulun ders müfredatı bu gayeye göre şekil almıştı.

Türkiyeli müslümanları dini konularda belirli amaçlar doğrultusunda düşünüp davranmaya sevkedecek ilmi bir altyapı sunması, ayrıca Diyanet için din hizmetlerinde, Millî Eğitim Bakanlığı için de din eğitiminde personel kaynağı olması yönüyle İlahiyat fakülteleri, hoca ve mezunlarıyla en az Diyanet teşkilatı kadar Türkiye'deki dini liderliğin resmi cenahında ağırlığı bulunan bir kurumsal yapıyı teşkil etmektedir. Haliyle Ankara İlahiyat Fakültesi ile başlayan bu kurumlaşma ilk gününden bugüne lehte ve aleyhteki farklı değerlendirmelerin konusu olmuştur. Bu fakültenin ancak bir yüksek ilahiyat filozofu veya sosyoloğu yetiştireceğini fakat dinde mütehassıs bir din

---

Erişim: 11.05.2022). İdari, ilmi ve mali sahalarda sağlam bir özerklik için vakıfların Diyanet'e bağlanması önerisi çok daha önce 1950'li yılların başında Ali Fuat Başgil tarafından yapılmıştı, bk. *Din ve Laiklik*, s. 205-6.

29 Kaya, "Diyanet İşleri Başkanlarının Kaleminden Nasıl Bir Diyanet", s. 36.

30 İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2017), s. 67-8.

adamı veya alimini asla yetiştiremeyeceğini ileri süren Başgil, alim kişinin zühd ve takva sahibi bir mümin olmasının beklendiğini, halbuki bir ilahiyatçıya "sadece iman üzerinde zeka oyunu oynamanın öğretildiğini" belirtmektedir.[31] 1954'de yayınladığı *Din ve Laiklik* adlı eserindeki bu sözlerine devamla Başgil, bu tip bir fakülteden din aliminin değil "din tenkitçisinin" yetişeceğini söylemekte, kitabın sonunda ise alternatif bir "Yüksek İslam Enstitüsü" projesini arz etmektedir.[32] Din alimleri çıkaracak böyle bir yüksek okulun talebesinden "*hem akide sağlamlığı hem de amel bakımından dini salâbet istenilmelidir. Amelsiz ve laubâli din adamlarından cemiyete fayda yerine zarar geleceğini unutmamalıdır*".[33]

1959'da Demokrat Parti iktidarı zamanında 7344 sayılı kanunla İstanbul'da ilki kurulan Yüksek İslam Enstitülerinin Başgil'in projesine ne kadar muvafık düştüğü ayrı bir bahistir. "Mesleki beceriyle donanmış mütefennîn yetiştirmeye"[34] dönük bir ana gayesi olan bu okullar da nihayetinde 1981'de çıkan YÖK kanunu uyarınca ilahiyat fakültelerine dönüşeceklerdir. Kuruluş şartları ve amaçları bakımından ilahiyat fakülteleri öncelikle laik cumhuriyetin ürünü kurumlardı. Subaşı'nın ifadesiyle "modern cumhuriyetin ilahi/kozmik açılımı" olarak "sekülerleştirme programına kaynaklık eden bir alan açma girişimi" şeklinde vücut bulmuşlardı.[35] Fazla geçmeden, cumhuriyetin ikinci on yılının başında gözden düşmesi ve kapatılması bu misyonunu layıkıyla yerine getirememesi yüzündendi. Dönemin Maarif Vekili Reşit Galip'in cümleleriyle, "*... İstanbul Darülfünunu Türkiye münevverliğinin beklediği salâha inkişafa ve terakkiye eremedi. Memlekette siyasî, içtimaî, büyük devrimler oldu. Darülfünun, bunlara karşı bitaraf bir müşahit kaldı*".[36] 1949'da açılan fakülteyi, dolayısıyla ikinci bir teşebbüs sayabiliriz.

Türkiye'de ilahiyatın ikinci maluliyeti pozitivist paradigmanın bilimsel icracıları olan üniversiteler içinde kendine yer bulmasıydı. Akıl ve tecrübenin konusu dışındaki gayb alanına bilimler hiyerarşisinde bir mertebe sunmayan üniversite içinde "gayrimeşru" bir yükü üzerinde taşımasıydı. Asırlardır medreselerde okutulan derslerin burada okutulması çok yeni bir tecrübeydi.[37] Buna bağlı olarak bu yüksek okullarda hoca ve öğrenci olabilmenin dini bir şartı, çalışırken ve okurken uyulması gereken hususi dini kuralları yoktu. Dahası İslamiyet'i müdafaa gibi bir misyonu da yoktu.[38] Bu gerçeğin getirdiği moral yükün bir sonucu olsa gerek, son on yılda hem resmi hem akademik ağızlardan fakültelere "ilahiyat" yerine "İslami ilimler" adının verilmesi talebi ve bazı fakülteler için bu talebin tartışmalar eşliğinde gerçekleşmesi makyaj bir teşebbüs olarak kalmıştır. İşleyiş ve müfredatta aslı itibarıyla bir değişiklik olmamıştır.

---

31 Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 193-4.

32 Başgil, a.g.e., s. 276, 279-294.

33 Başgil, a.g.e., s. 293.

34 Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi", s. 69.

35 Necdet Subaşı, "İlahiyat Nedir?", *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 65.

36 İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğundan Günümüze Eğitim Kuramlarının Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yay., 1983, c. 3, s. 664.

37 Yasin Aktay, "Modern Üniversite İçinde İlahiyat Fakültesinin Yeri", *Yeni Şafak*: 16 Şubat 2022.

38 Vejdi Bilgin, "İlahiyat'ın Dili", *Yetkin Düşünce*, 4/14 (2021), s. 53-4.

Söz konusu maluliyeti gösteren arazlar ayrıca ele alınmalıdır. Bunlardan ilki ilahiyatın ve mensuplarının bir nevi "ilahiyat mühendisliği"nin nesnesi olmasıdır. İlahiyatçı son tahlilde devletle toplum arasında stratejisini sık sık değiştirmeye zorlanan kanaat önderi konumunda kalmaktadır.[39] Bu tabii ki bir meşruiyet sorunudur. Sorunun bir ayağı dinin kendi doğasından kaynaklanır ve dindar insanın zihnindeki din algısının ilahiyatçıya biçtiği rol olarak ortaya çıkar. İlahiyatçı sıfatını taşısa da bu özel grup nihayetinde sıradan (*avam*) müslümanlarla aynı ilahi düsturun muhataplarıdır. Meşruiyet sorununun diğer ayağı, mühendislik çabasının kimden geldiği, ardındaki niyetin ne olduğu ve ne ölçüde siyasetle bağlantılı olduğuyla ilgilidir. Siyasetin müdahalesinin farkedilmesi çoğu kez aksine dini reaksiyonları ortaya çıkartır.[40] Bu türden handikaplar sonraki bölümlerde ele alacağımız siyasal İslamcı veya sivil cemaatsel insiyatiflerin dini liderlik söylem ve pratiklerini mümkün ve meşru hale getirmektedir.

Diğer araz, ilahiyatçılığın "din araştırmaları" formatına sıkışıp kalmasıdır. Başlangıçta laik bir tasarımın etkisi altında biçimlendiği için ilahiyat öğrenimi giderek bir din eğitimi stratejisi içinde ele alınmıştır. Haliyle, Subaşı'nın ifadesiyle, yeni ve muhtemel gelişmeler dikkate alınmak suretiyle varoluşsal meselelerimizin çözümlenmesinden çok, verili durumun ortaya çıkardığı tartışmaların bir analiziyle kayıtlı akademik format esas kabul edilmiştir ki bu "özgürleştirici bir teoloji arayışından çok işlevsel/araçsal rollere tabi kılınan bir ilahiyatçılık" olarak karşımıza çıkmaktadır.[41] Öte yandan devletin din alanındaki daraltmaları çoğu zaman ilahiyat araştırmalarının çekiciliğini yok etmektedir. Buna muhafazakar-geleneksel reflekslerin tıkayıcı ve dışlayıcı sonuçlarını eklersek, ortalama söylem, mevcut deneyimleri onaylama işlevinin ötesine geçmeye cesaret edememiştir.[42] Aktay'ın deyişiyle "*...toplumsal değişim ile ilahiyat arasında kurulan her türlü ilişkinin potansiyel olarak veya zımnen taşıdığı ithamlar, ilahiyat üzerinde bir kasvet oluşturmaktadır*".[43] Çıkış yollarını ve yeni ufukları göstermesi beklenen araştırmaların kahir ekseriyetinin "tarihsel-arkeolojik" seviyede kalması bu durumun tabii neticesidir.

Söz konusu sıkışmışlığın yol açtığı tansiyonla ve din mühendisliğinden kaçma telaşıyla ilahiyatçı, sadece araştırmacı bir akademisyen olarak kalmanın risksiz sadeliğinin eğer ötesine geçmek istiyorsa, üzerinde hissettiği sorumluluğu doğrudan ve kestirme arz edebilmek için ister istemez söylemde mutlakçı bir pozisyona kendisini konumlandırmaktadır. Bardakoğlu, çokça rastladığımız ve yer yer kullanmaktan kaçamadığımız "İslam'a göre", "Kur'an'a göre" diye başlayan kategorik ve normatif içeriklerle yüklü cümlelere dikkat çekmektedir. Bu bakıştaki gerçek ve tek İslam tasavvuru, ilahiyatçının kendi kişisel tercihine kilitlenmiş durumdadır ve Subaşı'nın deyişiyle, kuşkuya mahal vermeyen inatçı bir hakikat iddiasındaki ilahiyatçı kendisini

---

39 Necdet Subaşı, "İlahiyat(çı)lar Üzerine", *Emanet*, 10 (Mayıs-Haziran 2001), s. 21-5, https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/127-ilahiyat-ci-lar-uzerine (Erişim: 20.05.2022).

40 Yasin Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu" *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 58.

41 Subaşı, "İlahiyat Nedir?", s. 70.

42 Subaşı, a.g.e., s. 72.

43 Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi", s. 54.

İslam'ın içinden seçtiği belli bir yorumu tarihsel açıdan doğrulamaya adamaktadır.[44] Müslümanlar ise "gerçek İslamlar" arasında savrulup durmaktadır. Bardakoğlu'na göre Diyanet'in resmi din görüşü imal etmekten ziyade din hizmetlerini koordine eden ve bu hizmetlerin istikrarlı ifası için pratik tercihlerle yetinen bir kurum olarak kamuda yer alması, esasen "gerçek İslamcı" söylemin yanıltıcılığına karşı alınmış bir tedbir niteliğindedir.[45]

Halbuki İlahiyat, Diyanet'e verilmiş rey oluşturma mesuliyetini üstlenmeye öteden beri hazır görünmektedir, hatta söz hakkının her halukârda kendisinde olması gerektiğini düşünmektedir. Bu "belli ölçüde yerinde" talep bilhassa 1990 sonrasında fazlasıyla karşılanmıştır. Profesör ünvanlı ilahiyatçı akademisyenler Diyanet reisliğine ve muavinliklerine atanmışlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliklerinde ve büyük il müftülüklerinde de durum aynıdır. Bu trent devam etmektedir. Fakat şöyle bir gerçekliği bu bağlamda vurgulamak gerekir: Söz konusu akademisyenler hangi ekole yakın ve yatkın olurlarsa olsunlar, iş başa geldiğinde Diyanet'in yukarıda sebeplerinden bahsettiğimiz muhafazakâr düşünce alanı çerçevesi içinde konuşlanmayı münasip bulmaktadırlar. Bu konuda radikal bir ayrılık ve aykırılık şimdiye kadar gözlenmemiş, ciddi bir sorunla yüzleşilmemiştir. Ancak bu *de facto* uzlaşmanın çözüm üretmediğini, yetersiz kaldığını düşünen ve tabir caizse düşüncede tüm iplerin ilahiyatların elinde olmasını talep edenler de yok değildir. Örneğin Kutlu, Diyanet'in mevcut teşkilat yapısı içinde bilginin Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından kontrol edilmesinin özgürce bilgi üretimini imkânsız hale getirdiğini düşünmektedir. "Geleneksel paradigma"nın neredeyse hiç dışına çıkamayan Kurul, seçim ve atamayla gelen üyelerinin tamamı bilim adamlarından oluşsa dahi özgür bilgiyi üretemeyecektir. Bu nedenle bilgi tümüyle İlahiyat'a bırakılmalı, o bilgiyi hizmete dönüştürmek ise Diyanet'e kalmalıdır.[46] Bardakoğlu "tedbir" derken herhalde böyle bir tekel emeline matuf bir önleme işaret etmişti. Diğer taraftan kendi ihtiyaçlarına binaen Diyanet'in, "din hizmeti" vurgusuyla, insan kaynağını teşkil eden İlahiyat'ın "dini düşünce" üretimi mekanizmasını bozabileceğini dillendiren Kutlu'nun endişeleri dikkate şayandır.[47] Gerçekten de fakülte programlarının bu amaçla değiştirilmesi teşebbüsü malum olduğu üzere İlahiyat akademyasında son yıllarda büyük rahatsızlıklara yol açan konulardan biri olmuştur.

Tek hakikatçiliğin haddinden fazla yer bulduğu ilahiyatçı dini liderlik vasatı, "ilahiyat ekolleri" gerçeği karşısında anlam ve söylem değerini aslında bir ölçüde kaybetmiş olmaktadır. Bugün Ankara Okulu diye bilinen ekolün menbaını teşkil eden Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nin, bu fakültenin mezun ve hocalarından Güler'in tespitiyle diğer ilahiyatlar arasındaki farklılığı, felsefe ve sosyal bilimler ağırlığının fazlalığı ve kuruluşundan beri cumhuriyetin pozitivist-aydınlanmacı ideolojisine bağlı hocaların eksik olmamasıdır.[48] Hüseyin Atay, Süleyman Ateş gibi klasik medrese eğitimi almış Ankaralı hocaların dahi, mesela kendileri gibi medreseli olan İstanbul Yüksek

---

44 Subaşı, "İlahiyat(çı)lar Üzerine".

45 Ali Bardakoğlu, "İlahiyatçıların Din Söylemi", *İslâmiyât*, 4 (2001), s. 67-9.

46 Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 121-2.

47 Bk. Kutlu, a.g.e., s. 122.

48 İlhami Güler, "Türkiye'de Aydınlar: Dünya Görüşleri ve Okulları" röportajı, *Almıla Fikir ve Kültür Dergisi*, 20 (Ağustos 2014).

İslam Enstitüsü'nün ilk hocalarına nispetle çoğu meselede ana mecra İslami görüşlerden hayli uzak düşen fikirleri Ankara'nın ve Ankara İlahiyat'ın hususiyetleriyle alakalıdır. Karşıt ekolü oluşturan Enstitü'de ise Bekir Topaloğlu, Hayrettin Karaman isimleriyle sembolleşen ve "Nesil Dergisi çevresi" olarak bilinen hocalar gurubu daima ön planda olmuştur. İçtihat vurguları, telfik-i mezâhibin icrasını görece rahat tecviz eden yaklaşımları, durağan değil dinamik bir sünnet-i seniyye anlayışında olmaları, bidat ve hurafelere dönük sert tenkitleri, son yüzyıldaki İslamcı tecdid-ıslah gayretlerini medhedip desteklemeleri, bu bağlamda klasik mezhepçi usullerin yer yer dışında hareket etmiş İbn Teymiyye, Dihlevi, Efgani, Abduh, Reşid Rıza gibi zevâta olan muhabbetleri gibi bir dizi sebeple söz konusu Nesil çevresi belli bir kesimin hedefi haline gelmişti.[49] Mısır'da zamanında Mustafa Sabri, Zahid el-Kevseri gibi Osmanlı bakiyesi ulemanın halkasında yer alan ve bu vesileyle İslam modernistleriyle uzun yıllardır çekişmeleri bulunan Ahmet Davudoğlu'nun başını çektiği diğer çevre de Enstitü'nün kuruluşunda vazife almıştı. Bu çevrenin Nesil çevresine dönük husumeti özellikle 70'li yıllarda bazı cemaatleri ve Necip Fazıl gibi meşhur isimleri de ihtiva edecek hacimde büyümüş, bununla ilgili kitaplar yazılmış, dergiler yayınlanmıştı.[50] İslami kamuoyunda "gelenekçi-yenilikçi" zıtlaşması olarak yankı bulan karşıtlık, 80'li yılların başında Enstitü'nün fakülteye dönüşme sürecinde "gelenek yanlısı" kesimin bu değişime yeteri kadar ayak uyduramamasıyla zayıfladı. Sadece enstitü ve fakültelerle sınırlı kalmayan, imam-hatip okullarında ve Diyanet kadrolarında da karşılık bulan bu çekişmenin bugün ehemmiyetini kaybettiğini söyleyebiliriz.

Belki de geleneğe sıkı bağlı hocalarla olan çekişmelerinin doğurduğu refleksle temelini klasik metinlerin teşkil ettiği bir ilmi tahkikat mihverinden ayrılmama kararlılıkları ve başkentin bir ölçüde ayartıcı resmi ilişkiler ağından uzakta kalmaları, buna mukabil bir takım tarikat ve İslami cemaatlerin sosyo-kültürel tesir sahasında bulunmaları nedeniyledir ki Ankara'yı ünleyen Kur'ancılık ya da tarihselcilik arazları İstanbul'da uzun süre hiç görülmemiştir. En fazla mezhepsizlik ve Vehhabilik ithamlarına maruz kalınmıştır ki, bu nev'iden tenkitler de 1990 sonrasında siyasal İslami çevrelerle ilişkilerin onarılmasının eşlik ettiği bir süreçte tedricen zayıflamıştır.[51] 1960-2000 yılları arasında birçok şehirde faal enstitü ve fakültelerin kurucu kadrolarının ekseriyetle Ankara'dan mı yoksa İstanbul'dan mı mezun oldukları o fakültelerin din dilini bir ölçüde tayin ediyordu. Ancak mezkûr ekollerin simge isimlerinin vefat ve emeklilikle akademiden çekilmesi ve artık toplam sayıları yüzü aşan ilahiyat fakülteleri arasındaki akademik hareketliliğin homojenliği yok etmesi sonrasında bugün gelinen noktada ekolleşmelerin Türkiye'de İslami düşüncedeki belirleyiciliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Adı geçen ekoller sanırız imal ettikleri ilmi malzemeyi düşünce tarihimize miras bırakarak çok kısa zamanda

---

[49] Adı geçen çevrenin ilmi ve entelektüel hüviyeti, tesirleri ve aldığı tenkitler hakkında bk. İ. Hakkı İnal, M. Nurullah Alagöz, "1970'ler Türkiye'sinde Dinde Reform Tartışmaları: Nesil Dergisi Çevresi Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/35 (2016), s. 28-52.

[50] Ahmet Davudoğlu'nun *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (1974) ile Necip Fazıl Kısakürek'in *Doğru Yolun Sapık Kolları* (1978) adlı eserleri bu tür literatürün en tanınmış örnekleridir.

[51] Söz konusu süreç hakkında bk. Philip Dorroll, *Islamic Theology in the Turkish Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021, s. 76-8.

nostaljik unsurlar haline dönüşeceklerdir. Sivil İslami yapılanmaların Türkiye'deki resmi dini liderlik merkezleriyle olan eski meselelerinin -bir kısmı "varoluşsal" olarak açıklanmış olsa da- gelinen durumda önemli ölçüde giderilmiş olması hem ilahiyatlarda hem de Diyanet hizmetlerinde fikri etkileşimi artırmış, tekdüzeliği bozarak ortalama bir fikir-amel çerçevesi ortaya çıkartmıştır. Sıfatına "Sünni ana mecra" diyebileceğimiz, ifrat ve tefrit unsurlarından büyük ölçüde uzak "vasat" bir dini düşüncenin hakimiyetinden rahatlıkla söz edebiliriz.

Dini liderlik açısından baktığımızda, bugün ilahiyatçılar çok sayıdaki fakültede ilmi/akademik çalışmalarını sürdürüyorlar, ihtisas sahalarında kitaplar, makaleler yazıyorlar, tercüme ve tahkik çalışmaları yapıyorlar, konvansiyonel ve dijital medyada düşüncelerini beyan ediyorlar. Millî Eğitim Bakanlığı'nın din öğretimi branşlarında ve Diyanet din hizmetlerinin üst ve alt memuriyetlerinde ve uzmanlıklarında görev yapıyorlar. Bilhassa son iki kurumda, Bilgin'in ifadesiyle, "ilahiyat fakültelerindeki hâkim geleneksel yaklaşım" sürdürülüyor. Bu yaklaşıma aykırı görüşler kendiliğinden ayıklanıyor. Böylelikle toplumsal İslami anlayışta olması muhtemel dalgalanmaların önüne geçilmeye çalışılıyor. Yine ilahiyatçı kadrolar Türkiye dışından gelen farklı dini anlayışlara bir süzgeç vazifesi görüyorlar, zararlılara siper olmaya çalışıyorlar.[52]

2. Geleneksel Dini Liderlikler

Tek partili 1925-1950 yılları arasında takip edilen din politikalarının sonuçlarını dönemin Diyanet reisi Ahmet Hamdi Akseki 12 Aralık 1950 tarihli raporunda iktidara yeni gelmiş Demokrat Parti yetkililerine şöyle aktarır: "*... Başkanlığın da bugüne kadar din adamları yetiştirecek mesleki bir müesseseye sahip bulunmaması, bugün memleketin birçok yerlerinde hakiki din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçecek, halka namaz kıldıracak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunamamaktadır. Hatta bazı köylerimizde, ölenlerin techiz ve tekfini ile ebedi istirahatlarına tevdii gibi en basit dini bir vazifeyi ifa edecek kimseler dahi bulunmamakta ve cenazelerin kaldırılmadan günlerce ortada kalmakta olduğu senelerden beri işitilmekte ve görülmektedir..*".[53] Devamla, bu durumun "kanunen yasak olmasına rağmen" yalancı tarikatların, ayrıca kökleri yabancı bir takım akide ve mezheplerin memleketin her köşesinde yayılmasına neden olduğunu ifade eden Akseki, bunlara mani olacak din adamlarının yetiştirilmesi için ne lazımsa yapılmasını tavsiye eder.

Gerçekten de tabiat boşluk kabul etmemiştir ve hacimleri görece büyük bir takım sivil cemaatler veya en azından küçük çapta bir sempatizan ağı teşkil edecek bireysel sivil inisiyatifler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların bir kısmı geleneksel dini liderliklerin devamı sayılabilecek medrese ve tarikat yapılanmalarıdır. Diğer kısmı ise yeni/modern yöntem ve tarzlarda hareket eden dini cemaatlerdir. Bu arada yine geleneksel alanın dışında "entelektüel" düzeyde dini liderlik talepleri olan şahsiyetler de halkla buluşacaklardır. İmam-hatip okullarının, ilahiyat fakültelerinin açılması, Diyanet'in güçlendirilmesi gibi devlet destekli adımlar -Akseki'nin beklentilerinin

---

[52] Bilgin, "İlahiyat'ın Dili", s. 63.

[53] Ahmet Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu - III", *Sebilürreşad*, 5/102 (1951), s. 19.

tersine- sivil dini liderlik girişimlerinin önünü kesememiştir. Zaten bu mümkün de değildir. Dinin temel kaynaklarının ihtilafa müsait yapısı, dindarların siyasi ve kültürel tecrübelerinin çeşitliliği, buyurgan resmi din kurumları ve söylemlerinin soğukluğu, özgünlük arayışları, muhalefet ihtiyacı gibi bir dizi sebep daima sivil oluşumların çıkmasını tetiklemiştir. Zaman zarfında yer yer "resmi alan"la uyumlu, yer yer onunla rekabet halinde farklı liderlik sahalarının zuhuru kaçınılmaz olmuştur.

Weber'in meşhur otorite tipolojilerinden devam edersek,[54] "kanuni-akli otorite" denilen, üstünlük ve önceliklerini -Diyanet ve ilahiyatlarda olduğu gibi- büyük ölçüde atanmış olmalarından yahut görev yaptıkları kurumların resmi ve hukuki ayrıcalıklarından sağlayan otorite unsurları yanında; "geleneksel otorite" denilen, inanç ve değerlerin geleneksel gücünün ortaya çıkardığı, dolayısıyla bir tür tabii saygı ve korkuyla pekişen, bunun için resmi veya kanuni destek ve onaya ihtiyaç duymayan tipte otoriteler mevcuttur ki şimdi konumuz olan medrese ve tarikat kaynaklı dini liderlikler bununla ilgilidir. Bu bölümde Türkiye'de gayriresmi alandaki geleneksel dini liderlik biçimleri ele alınacaktır.

2.1. Medreselerin Otoritesi

Gelenekte "ehl-i zâhir" adı verilen ulema kesiminin merkez müessesesi olan medrese, Osmanlı zamanında resmi alanda kalan ve hukuki statüsü olan bir dini otorite unsuruydu. Cumhuriyet bu resmiyeti ve statüyü lağvetmiştir. Tevhid-i Tedrisat kanunun ilk maddesindeki *"Türkiye dahilindeki bütün müessesat-ı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaleti'ne merbuttur"* hükmü medresenin kanûnen sonudur.

Medrese geleneksel otoritesinin manevi gücünü esasen silsilesinden alır. Günümüz Hanefî ve Şafiî medrese hocaları icazet denilen bir silsile ile kendi mezhep imamlarına bağlanarak bu "kutsal" zincirin son halkası olurlar. İcazet hocadan talebeye verilen öğretim izni beratıdır. Bizzat hocadan alındığı ve özel bir silsile ile geriye doğru mezhebin imamına, oradan da "ilk fakih" sayılan Hz. Resulullah'a ve nihayetinde Allah'a bağlandığı için akademik bir diplomadan farklı ve çok daha değerli kabul edilir. Bir medresede o medresenin bağlı olduğu itikadî ve fıkhî mezhebin klasik metinleri takip edilmektedir. Sarf, nahiv, akaid, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi daha çok nakle dayanan ilimler yanında muhakeme ve düşünceyi geliştiren kelâm, felsefe, mantık ve matematik de esasen medreselerin müfredatında bulunmasına rağmen, bu ideal denge tarihi süreçte genellikle akli disiplinler aleyhine bozulmuştur. Mezheplerin temel usulüne uygun olarak ve mezhep içinde kalınarak bugüne dair yeni hüküm ve fetvaları üretmek her zaman için mümkün olsa da medresenin gelenekçiliği bu noktada kendini belli etmekte, kitaplara geçmiş tarihi hüküm ve fetvaları önceleyebilmektedir. Muteber hadis mecmualarındaki yalın hadisler ancak mezhep fakihlerinin tercihleri ışığında değer kazanabilmektedir. Tasavvufi metinlere ise fıkhın kontrolünde, fıkhın onayladığı metinler olmaları şartıyla müracaat edilmektedir.[55]

Hint alt kıtasındaki medreselere benzer şekilde Anadolu'daki Hanefî ve Şâfiî medreselerinde görülen önemli özellik, müderrislerin birçoğunun aynı zamanda

---

54 Bk. Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Ankara: Adres Yay., 2005, s. 39 vd.

55 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2017, s. 52-5, 85.

tasavvuf erbabı ve tarikat müntesibi olmalarıdır. Nakşibendîliğin bilhassa Hâlidiyye kolunda medrese ile tarikatın sıkı iş birliği bulunmaktadır. Mevlâna Hâlid el-Bağdâdî el-Kürdî (ö. 1827) tarafından 19. yüzyılda tesis edilen bu tarikat yaklaşık on kadar halife üzerinden Anadolu'da yayılmıştır. Hâlidiyye Nakşîliği'nin kendine özgü karakterinde öne çıkan belli başlı motifleri şu şekilde sıralayabiliriz:[56]

a. Şeriata riâyet: Tasavvuf düşüncesinin bâtınî tonu bu tarikatta görece hayli zayıftır. Tarikatların birçoğunun vazgeçilmez bulduğu tartışmalı vahdet-i vücûd anlayışı Hâlidîlik'te epey geri planda kalmıştır. Bunun yerine zâhirî ilimlere önem verilmiştir. Tefsir-hadis geleneğine, Hanefî ve Şâfiî fıkhına bağlılık, bu tarikatın medrese ile içiçeliğini sağlamıştır. Hâlidî yolunun *zülcenâheyn*, yani iki yönlü olduğu hep söylenir. Medrese ilmin, dergâh da irfanın kapısıdır. En meşhurları olarak Bitlis'te Norşin ve Ohin, Siirt'te Tillo, Erzurum'da Taşkesen medreselerinin müderrisleri aynı zamanda Hâlidî şeyhleri olarak vazifeliydiler. Günümüzde de bu durum büyük ölçüde devam etmektedir. Of, Çaykara ve Rize'deki medreseler de Hâlidî Nakşîliği'nin kurumlarıdır.

1826'da Yeniçeriliğin lağvedilmesinin sonuçlarından biri bu askeri ocağın bağlı olduğu tarikat olan Bektâşîliğin yasaklanmasıydı. Bektâşî tekkelerinin kapatılmasıyla eş zamanlı olarak Anadolu'ya gelmeye başlayan Hâlidî halifeleri Bektâşîliğin bıraktığı boşluğu doldurmuştur. Bu süreçte sarayın ve İstanbul ulemasının Hâlidîliğe verdiği destek yadsınamaz. Faaliyeti durdurulan birçok Bektâşî dergâhı Hâlidîlere tahsis edilmiştir. Kuşkusuz ki bu desteğin arkasında, bâtınî karakterli bir tarikata karşı kendini şer'-i şerîfe adamış ve bu bakımdan güven veren bir başka tarikatın tercih edilmesi yatmaktadır. Şeriata uygun bir dini düşünceyi ve davranış biçimini devlet adamlarına telkin etme gayreti, Hâlidiliğe İmam Rabbânî'den tevarüs eden bir hususiyettir.[57] Dolayısıyla Hâlidî şeyhleri bu hedefi gerçekleştirmek için devlete nüfuz ederek devlet erkânına yakınlaşmayı, böylece toplumun dindarlaşmasına rehberlik edecek öncü bir pozisyona sahip olmayı bir çalışma yöntemi olarak benimsemişlerdir. Osmanlı'yla kurdukları bu türden bağlar sayesinde Hâlidiyye 19. yüzyılda kısa süre zarfında imparatorluğun en etkili tarikatlarından biri olmayı başarmıştır.

b. Hafî zikir ve sohbet: Hâlidiyye cehrî zikre karşı olduğu için coşkulu ayinsel gösteriler ve müzik eşliğinde semâ hoş görülmemiştir. Bu özelliği dolayısıyla Cumhuriyet döneminde yasaklı olduğu ve baskılandığı zaman ve ortamlarda kendini açığa vurmadan faaliyetlerini sürdürme imkanını elde etmiştir. Sohbet denilen nasihate dayalı kişisel iletişim usulünün çok önemli bir tarikat ritüeli olarak bu dini yapıda öne çıkması, tarikat büyüklerinin mesajlarını bağlılarına doğrudan iletmesini sağlayacak bir mekanizmayı işletmektedir. Diğer taraftan sohbetler, cemaatsel dayanışmanın temeli olan tanışma ve birlikteliğin bir aracı olarak hizmet etmektedir.

c. Osmanlı'ya sadakat: Hâlidîler Osmanlı'yı İslamiyet'in muhafızı olan bir hilafet devleti olarak görmüşlerdir. Bu nedenle devletin devamı bir zarurettir. Hâlidî Gümüş-

---

[56] Geniş bilgi için bk. Büyükkara, a.g.e., s. 120-2, 129.

[57] Şeriat ölçülerinde bir tasavvuf anlayışının belki de en meşhur temsilcisi olan İmam Rabbânî'nin (ö. 1624), dîn-i ilâhî adındaki muharref bir dini anlayışı yerleştirmeye çalışan Babür hükümdarı Ekber Şah karşısındaki mücadelesi ve Ekber'in ölümünden sonra onun oğlu Cihangir Şah'la işbirliği halinde söz konusu kötü dönemin izlerini silmeye çalışması, Hâlidî-Nakşî gelenekte "devlet ile kurulması gereken ilişkilerin" bir numunesini oluşturmuştur.

hanevî dergahının 1877-1878 Rus savaşına vatan savunması adına gönüllü katılımı böyle bir hassasiyetin neticesidir. Kurtuluş Savaşı'nda da aynı tavır sergilenerek devletin ve hilafetin yaşaması için Ankara yönetimine destek verilmiştir. Söz konusu özellik, görüldüğü gibi bir taraftan "devlet-i ebed müddet" sâikiyle Osmanlı devletine ve onun mirasına sadakat duygusunu beslemiştir; diğer taraftan ise, hilafetin 1924'deki ilgasından sonra "şeriata riâyet" özelliğiyle birleşerek laik rejim muhalifliği şeklinde tezahür etmiştir. 1930 Menemen provakasyonu bahanesiyle yeni Cumhuriyet, Hâlidîliğin gücünü kırarak onu sosyal ve siyasi sahadan tam olarak çıkartmayı istese de bu konuda amacına ulaştığı söylenemez. Bu karşıtlık, bu kökenden çeşitli tarikatların ve bunlara bağlı medreselerin resmi olanlara alternatif bir dini liderlik biçimi olarak Türkiye'de yapılanmasının belli başlı sebebidir.

d. Şîa ve Vehhabilik karşıtlığı: Şeyh silsilelerinde Ehl-i Beyt soyundan birçok isme rastlamamıza rağmen, Anadolu tarikatları arasında *teşeyyü'* temayülü en zayıf, Sünnî hassasiyeti en yüksek olan tarikatın Hâlidiyye Nakşîliği olduğunu belirtebiliriz. Osmanlı-İran mücadelesinde arada kalmış bir coğrafya olan Kuzey Irak'ta gelişen Hâlidîlik bu gergin siyasi ortamda desteğini Osmanlı'dan esirgememişti. Aynı karşıtlığı Vehhabilik için de konuşabiliriz. Geleneksel dini yapıların yanı sıra ileride belirteceğimiz biçimde radikal kesimleri de içine alacak şekilde Türkiye İslamcılığının hususen Hâlidiyye Nakşîliği ile olan irtibatı, İslam dünyasında hayli etkili olan Selefiyye hareketinin Türkiye'de cılız kalmasının belki de en önemli sebebidir. İran menşeli İslamcı akımların kök salamaması da aynı nedene bağlanabilir. Hâlidiyye'nin Sünnî çehresi bu tür yönelişlere önemli ölçüde set çekmektedir.

Günümüz Türkiye'sinde geleneksel medrese otoritesinin devam ettirildiği yerlerin başında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri gelmektedir. Tanzimat'tan itibaren uygulanan merkeziyetçi politikaların neticelerinden biri olarak Kürt mirlik ve beyliklerinin zayıflatılması şeklinde gelişen süreç, Hâlidiyye'nin aynı yıllarda halifeleriyle bölgeye girişiyle yeni bir merhaleye evrilmiş, feodal liderlikler statüsel mevkilerini dini liderliklere bırakmak zorunda kalmışlardı. Devletin de desteklediği bu gelişmeyle birlikte tarikat şeyhleri ve medrese mollaları (yöresel isimleriyle seydalar ve meleler) bölgede görece bağımsız otorite unsurları haline geldiler.[58] Cumhuriyet'ten sonra ise Türk kimliğine yaslanan ulus devlet politikaları ve radikal laiklik uygulamaları karşısında tepkisel reflekslerle aynı statünün sürdürüldüğü görülür. Söz konusu liderlik sadece irşad, iftâ ve tedris işlerinden ibaret kalmamış, kan davası, arazi anlaşmazlığı, mal ve miras paylaşımı gibi meselelerde arabuluculuk ve hakemlik yapma, gerektiğinde resmi mercilere hiç başvurmadan şer'i yargılama, nikah ve boşanmalarda karar mercii olma, kanaat önderliği yapma benzeri sosyal rolleri de kapsamına almıştı.[59] Kürt bölücü hareketinin (PKK) medresenin bölgedeki söz konusu etkisinden istifade etmeye çalıştığı ve medrese mezunlarından azımsanmayacak hacimde taraftar topladığı, hatta Din Alimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAYDER) adlı bir oluşumu teşkil ettiği

---

58 Süreç hakkında malumat için bk. Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*, çev: İ. Çekem, A. Duman, İstanbul: İletişim Yay., 2016, s. 117 vd.; Ahmet Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim: Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratiklere Etkileri*, Ankara: Araştırma Yay., 2021, s. 41 vd..

59 Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim*, s. 139-164.

bilinmektedir.[60] Yine bölgeye mahsus olarak etnik kimlikli siyaset yapan İslamcı yapılanmaların da benzer oluşumlarla hareketlerine meşruiyet kazandırdıkları görülmektedir.[61]

Ekseriyetle Şafii mezhebinden olmaları nedeniyle, bölge halkının Diyanet'in tayin ettiği Hanefi imamların arkasında namaz kılmak istememesi, bunun yerine kendi mezheplerinden olan ve yetişmelerinde maddi katkıda bulundukları medreselileri tercih etmesi bölgedeki önemli dini gerçekliklerden biridir. Diğer taraftan bölgeye atanan müftüler ile mahalli şeyh ve mollalar arasında otorite sorunları yaşandığı, kurumsal hiyerarşide Kur'an kursu hocası veya cami görevlisi pozisyonundaki mollaların idari amirlerine dönük küçümseme tavırları ve yer yer itaatsizlik fiilleri geliştirdikleri gözlenmiştir. Buna karşılık Diyanet görevlilerinin, mesela müftülerin haddizâtında şeyhlik ve mollalık kurumlarına karşı olmasalar bile bu durumdan rahatsız oldukları fakat bu güçlü otoriteye karşı açıktan cephe almaktan kaçındıkları tespit edilmiştir.[62]

İlahiyat hocalarıyla bir mukayese yapıldığında ise soru yöneltilenlerden şu sonuçlar elde edilmiştir: Toplumun bir kısmı medreselere geleneğin, ilahiyat fakültelerine ise resmî ideolojinin temsil edildiği alanlar olarak bakmaktadır. Hem yaptıkları Arapça'ya dayanan özel tahsil ve yetiştirdikleri talebeler dolayısıyla, ayrıca dini ya da sosyal sorunlarda kendilerine başvurulan merciler olmaları hasebiyle seyda ve meleler dindar halk nezdinde daha kıymetli bir konuma yükselebilmekte, ilmi derinliklerinin daha fazla olduğu düşünülmektedir. Kıyafetleri dahi olumlu bir algıya hizmet etmekte, genelde bıyıklı ve sakallı olmaları, daima uzun kollu gömlek ve ceket giymeleri, kırsalda sarık ve cübbeyle gezmeleri bölge insanının zihnindeki hoca imajıyla örtüşmekte ve bu durum onlara dönük hürmeti artıran bir işlev görmektedir. Diğer taraftan ise, sürekli hazır kitapları okuyup okutmaları, bu yüzden eser üretme ve araştırma yapma metot ve tecrübesi edinmemeleri, gramer ağırlıklı bir dil tahsilinden geçtiklerinden dolayı Arapça'yı güncel ve işlevsel kullanamamaları, bölgenin dışına genellikle çıkmayarak oldukça mahalli kalmaları, yeni ders gereçleri ve medya imkanlarından yararlanmadaki isteksizlikleri, güncel gelişmelere dair vukufiyetsizliklerinden olsa gerek modern meseleler hakkında fetva vermedeki çekingenlikleri, yeterliliklerini değerlendirecek bir objektif ölçütün olmaması, bu noktada bir teftişe maruz kalmadan ders okutmayı sürdürmeleri gibi hususlar onlara yöneltilen eleştirilerden bazılarıdır.

Buna karşılık ilahiyat fakültelerinde okutulan İslami ilimler yetersiz sayılmakla beraber, öğretim elemanlarının öğrencilere ufuk kazandırmada daha başarılı oldukları düşünülmektedir. İlahiyat mezunu öğrencilerde ahlak ve terbiye bakımından ciddi noksanlıklar görülmektedir. Halkla olan hayli zayıf irtibatları dolayısıyla irşad hizmetlerine katkılarının olmadığı değerlendirilmektedir. Ürettikleri eserler akademik ölçülerde yazılmakta, sıradan müslümanların ihtiyaç ve beklentilerine cevap

[60] https://www.facebook.com/diayder1 (Erişim: 12.06.2022).

[61] Alimler ve Medreseler Birliği (İttihâdü'l-Ulemâ) bu türden legal oluşumlardan biridir, bk. https://ittihadululema.org/ (Erişim: 12.06.2022).

[62] Çeşitli örnekler için bk. Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim*, s. 114-8.

verememektedir. Bazı akademisyenlerin marjinal/şâz görüşlere sahip olması, üstelik bunların medyada halka açık şekilde konuşulup tartışılması tepki toplamaktadır.[63]

Söz konusu mukayeseli verileri Doğu Karadeniz'in Hanefi medreseleri için de tekrarlayabiliriz. Özellikle Of kazası ve çevresi Rum devleti zamanında manastırlarında Hıristiyan din adamlarını yetiştiren bir yerken, Osmanlı fethinden sonra açılan medreselerle müslüman hocaların yetiştiği bir bölge haline gelmişti. 1869 tarihli *Trabzon Salnamesi*'ne göre tüm vilayette 397 medrese vardı ve bunların 350'si Of'da bulunmaktaydı.[64] Karadeniz medreselerinin Doğu'dakilerden bir farkı, tarikatların bölgeye çok sonra girmiş olmasıdır. Günaydın'ın tespitiyle, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nakşîliğin bölgede hızla yayılma göstermesi ve bu genişlemenin iyi medrese tahsili görmüş kimseler tarafından gerçekleştirilmesi önemli bir hususiyet olarak görülmelidir. Mesela Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (ö. 1893) ilk medrese tahsilini Of'da yapmıştı. Dolayısıyla medrese geleneğinin haricine çıkabilecek bir din anlayışını edinip yayması mümkün değildi. Onun halife ve talebeleri, medreselerin kontrolü nedeniyle daha önce bölgeye girememiş olan tarikat usulünü medreseyle entegre ederek Trabzon ve Rize'de neşretmeye muvaffak oldular.[65] 1940-1960'lı yıllarda bölgenin dini ve sosyal hayatında oldukça tesirli olan sufî medrese geleneği -Doğu'dakilere kıyasen- günümüzde eski gücünü ve etkisini kaybetmiştir. Gelenek bugün daha çok resmi Kur'an kursları bünyesinde yaşatılmaya çalışmaktadırlar. Of'un Tavşanlı (Miço) köyünden Nakşî-Hâlidî şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu'nun nâmına, sanki onun manevi nezaretinde faaliyetini sürdüren İsmailağa Medreseleri[66] bu geleneği günümüz Türkiye'sinde devam ettiren en büyük kurumsal yapıdır.

Türkiye'nin birçok bölgesinde geçmişte daha büyük ölçekte ve kapsamlı olan medrese faaliyetleri 1930'lar sonrasına aktarılamamıştır. Doğu, Güney Doğu ve Doğu Karadeniz'in burada hususen zikredilmesi, medrese geleneğini ve sağladığı dini otoriteyi gayriresmi şekilde de olsa Cumhuriyet sonrasında bugüne taşıyabilmeleri sebebiyledir. Hacı Ferşad Efendi (Of müftüsü, meşhur şapka muhalifi, müderris ve mürşid), Velioğlu Tayyip Zühtü Efendi (müderris), yine müderris olan talebeleri Çalekli Dursun Efendi ve Hasan Rami Yavuz, Kemal Parlak (Trabzon vaizi), Çalekli Dursun Feyzi Güven (müderris ve mürşid), Mehmet Rüştü Aşıkkutlu (kıraat alimi), Yusuf Ziya Bilgin (Çaykara müftüsü), Yusuf Karali (Rize müftüsü, Dersiâm), Ahmet Yaşar (Yavuz Selim Vakfı kurucusu) Karadeniz medreselerinin onlarca büyük ismi içinde ünlenen, "hocaların hocası" olarak anılan şahsiyetlerdir. Kürt medreselerinden icazetli meşhur şahsiyetler olarak Said Nursi, Abdülhakim Arvasî (Hâlidî şeyhi), Molla Sadrettin Yüksel (müderris, müellif, kanaat önderi), Molla Ahmet Meylani (müftü, müderris, *Hidâye* ve *Bidâyetü'l-müctehid* mütercimi), Ali Arslan (Tekirdağ müftüsü, İstanbul vaizi, *İhyâ* ve *Kimyâ-i Saâdet* mütercimi), Mazhar Taşkesenlioğlu (vaiz, *Reddü'l-Muhtâr* mütercimi),

---

63 Ali Özenç, "Dinî Satatü Sahibi Medrese Seydalarının ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği)", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2, s. 2, 5-9.

64 Mehmet Günaydın, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2008), s. 104, 112.

65 Günaydın, "Of Medreseleri", s. 118-9.

66 https://www.ismailaga.org.tr/ (Erişim: 12.06.2022).

Mehmet Emin Er (mürşid, müderris ve müellif), Halil Gönenç (müftü ve müderris), Molla Mehmet Çağlayan (müftü ve müderris), Molla Bedrettin Sancar (müderris, tefsir alimi), Menzil şeyhleri Muhammed Raşid Erol ve Seyyid Abdülbaki Erol ilk akla gelen isimlerdir.

Bu hocaların ya kendilerinin ya da talebelerinin Diyanet memuriyetlerinde bulunduklarını biliyoruz. Sonraki nesilden talebeler arasında birçok hoca ilahiyat fakültelerinde akademik kadrolara geçtiler. Bu geçiş ve etkileşimin resmi ve gayriresmi dini liderlikler arasındaki önyargıları gidermede mutlaka katkısı olmuştur ve bundan sonra da olacaktır. Son on yılın bir inisiyatifi olan Uluslararası Müslüman Alimler Derneği (UMAD),[67] tarikat ve cemaat büyüklerini de kapsayan bir düzlemde resmi-gayriresmi ayırdına gitmeden çeşitli İslami çevreleri "müslüman ilim adamları" başlığında biraraya getirip işbirliği imkanları oluşturmaya çalışmakta, aynı zamanda el-İttihâdü'l-Âlemî li 'Ulemâi'l-Müslimîn[68] gibi Sünni dünyanın en büyük ulema kuruluşu ile Türkiye'deki farklı nitelik ve niceliklere sahip dini liderlikleri buluşturacak bir platform olma vazifesini üstlenmektedir.

Türkiye'deki zikrettiğimiz medrese havzalarının süregelen faaliyetlerinin yanı sıra konumuz bağlamında "medrese" söyleminin bir başka çehresinden de söz etmek uygun olacaktır. Bu söylem "ilahiyat" karşıtlığının sanki bir mottosu olarak grupsal hedefler doğrultusunda istihdam edilmektedir. Geleneğe uzanan bir silsileden çoğu kez mahrum şekilde lalettayin ileri sürülen "medresecilik" genellikle Ehl-i Sünnet müdafaası söylemi eşliğinde dillendirilmekte, bu arada reformcu dini anlayışlara karşı mücadele yürütmüş Mustafa Sabri Efendi, Zâhid el-Kevserî, Ahmet Davudoğlu gibi Osmanlı bakiyesi ulemanın isimleriyle simgeleştirilmektedir. Söz konusu kavramsal istihdamın yol açtığı polemikler dindar-muhafazakâr muhitlerde zaman zaman gündem olabilmekte, hatta modernist eğilimlerden rahatsızlık duyan Diyanet ve ilahiyat çevrelerini de yer yer tesiri altına alabilmektedir.[69]

---

[67] https://www.umad.org.tr/ (Erişim: 12.06.2022).

[68] https://iumsonline.org/ar/ (Erişim: 12.06.2022).

[69] Açık Öğretim ve İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama) programlarını tamamlamak suretiyle en az dört yıllık örgün fakülte öğretimine katılmadan ilahiyat diploması alma hakkının bir takım adaletsizlik ve yetersizliklere sebep olduğunu düşünen akademisyen ve idarecisiyle geniş bir ilahiyatçı çevre, en az on yıldır hükümetlerden ve YÖK'ten bu programın sonlandırılmasını veya en azından öğrenci hacminin daraltılmasını talep etmektedir. Talebin nedenlerden biri olarak "*bu programların zaman içinde çeşitli dini yapıların ve cemaatlerin kendi kurumlarında yetiştirdikleri bireyleri devlet kademelerine yerleştirmesinin bir aracı haline getirildiği ve istismar alanına dönüştürüldüğü*" belirtilmektedir. Konu hakkında hazırlanan bir raporun ilgili maddesinde şu ifadeler yer almaktadır: "*Son zamanlarda medrese eğitimi modelinde din öğretimi verme girişiminde bulunan yapıların ilahiyat fakültelerine eş değer sayılmasına yönelik talepler, çeşitli resmi-gayri resmi ya da sivil toplum platformlarında dile getirilmektedir. Bu talep ve söylemlerin, uzun bir din öğretimi tecrübesine sahip olan ülkemizin din eğitimi ve öğretimi için önemli riskler barındırdığı değerlendirilmektedir*". Bk. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Çalıştayı Sonuç Raporu" (19 Nisan 2019), https://omu.edu.tr/tr/icerik/haber/turkiyede-yuksek-din-ogretimi-calistayi-sonuc-raporu-aciklandi (Erişim: 12.06.2022).

Bu rapora söz konusu "medreseli" kesimlerin içinden sert bir tenkit ve cevap metni geldi. "İslam sizin tekelinizde mi?" başlığını taşıyan yazı İLİTAM'ın kaldırılması teklifini eleştiriyor, ilahiyat akademyasını "*medreseyi engelleme gayreti yerine, kurucu metinler yazacak kuşakların yetişmesi için i'mal-i fikr etmeye*" davet ediyordu. Diyanet ve ilahiyatın şişkin personel sayısına karşın ülkede cami cemaatinin fazlalaşmadığı, tesettürün sokaklarda teberrüce dönüştüğü, boşanma sayılarının arttığı vs. şikayet konusu ediliyor,

Öte yandan, 1979 İran Devrimi'nin medreseli ulema riyasetinde gerçekleşmiş olması, 80'li yıllarda bazı radikal İslamcı çevrelerde Türkiye'de de benzer bir alimler-hocalar önderliğinin kurulması gerektiği fikrini doğurmuştu. İran'dakinin aksine Sünni temelde yürütülmesi düşünülen bir siyasal hareket için gayriresmi/bağımsız bir merkez ve yöntemi zaruri gören iki farklı proje sadece devletin güvenlik birimlerinin konusu olmamış, o yıllarda siyasal dini liderliği kendi uhdesinde gören Millî Görüş hareketinin de tepkisini çekmişti. Fakat her ikisi de iç uyuşmazlıkların da etkisiyle bir çekim odağı olma imkânı bulamadan kısa süre zarfında akim hale gelmişti.[70]

2.2. Tarikatların Otoritesi

İslam tarihinde çeşitli formlardaki zühd hareketlerinin tekke, dergâh, vakıf, mürîdân, evrâd, âdab ve erkân gibi vasıflarıyla tarikat adı altında kurumsallaşmaları başlangıçları itibarıyla 12. asra ve sonrasına tekabül eder. Yaklaşık bir asır daha önce kurumsallaşmaya başlayan medreselere nispetle tarikatlar hayli sivil yapılardır. Bu özelliklerinden mütevellit, Moğol istilasının akabinde büyük tahribata uğrayan hilafet kurumunun ve buna bağlı olarak medreselerin bırakmış oldukları boşluk 13 ve 14. asırlarda büyük ölçüde tarikatlar tarafından doldurulmuş, zamanın siyasi ve sosyal şartları icabı tasavvuf geleneği sadece manevi terbiyede kendini sınırlı tutmayarak daha geniş sahada bir dini otoriteye sahip olmuştu. Bu hususiyet mesela Osmanlı coğrafyasında en azından Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar güçlü şekilde kendini hissettirdi. 15. yüzyıldan itibaren ise devletin almış olduğu idari (merkeziyetçi ve bürokratik) ve hukuki yeni şeklin getirdiği zaruri dönüşümün neticesi olarak medresenin güçlendirildiğini, haliyle medresenin mevcut tarikatlarla dini riyaset

---

akademinin "*Necip Fazıl gibi bir fikir ve sanat, Necmeddin Erbakan gibi bir siyaset ve dava adamı yetiştirecek*" vizyon ve misyona sahip olmadığı belirtiliyordu. "*Sezai Karokoç'un İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü kitabı çapındaki ön açıcı eserleri telif edecek ilahiyatçıların yetişmesi için tavsiyeleriniz nelerdir?*" suali bu yazıya göre ilahiyatçıların hazırladığı bir raporda mutlaka cevap bulmalıydı. Bk. "İslam sizin tekelinizde mi?", https://www.ihsansenocak.com/islam-sizin-tekelinizde-mi/ (Erişim: 12.06.2022).

70 1987 yılında Hüsnü Aktaş, Abdullah Büyük, Sami Şener, Recep Özkan, Emine Şenlikoğlu, Bekir Sağlam, Ahmet Küçükağa, Ömer Küçükağa gibi isimlerin teşkil ettiği bir kadro tarafından yayınlanan haftalık *Vahdet* gazetesi, söz konusu girişimin bir nevi merkezi olmuştu. Kadrodan bir takım isimlerin biat toplamaya başlamasıyla olay farklı bir boyuta taşınınca, bundan rahatsız olanların gösterdiği tepkiler ve diğer radikal hareketlerin muhalefeti veya ilgisizliği bu teşebbüsü akim bırakmıştı. Hadisenin serencamı hakkında bk. "Hocamız Ömer Küçükağa ile Röportaj – 20", http://www.medeniyetvakfi.org/vakif/ana-sayfa/guencel-haberler/omer-kucukaga-hocamiz-ile-20 (Erişim: 12.06.2022).

Diğer girişim ise Almanya merkezli olarak Avrupa'daki Türk göçmenler zemininde Cemalettin Kaplan'dan gelmişti. Avrupa Millî Görüş Teşkilatı'nın İrşad ve Fetva Komisyonu başkanlığını yürüten eski Adana müftüsü Kaplan 1983 yılında Millî Görüş'e bağlı birçok cami imamıyla birlikte teşkilattan ayrıldı ve İslam Cemaatleri Birliği'ni kurdu. Gerekçesi, teşkilatın üst idaresinin ulemaya devredilmesi talebinin reddedilmesiydi. Kaplan, bir ileri aşama olarak 18 Nisan 1992'de İslam Federe Devleti'ni kurduğunu ilan etti. Cemaate göre bu devlet bir hilafet devletiydi. "Vatanı genelde dünya, özelde ise Anadolu" idi. Böyle bir devlet zaruriydi, zira İslamî bir devlete bağlı olmadan ölen Müslüman 'cahiliye' üzere ölmüş oluyordu. Bu 'devlet'in başında bulunan Kaplan'a edilecek biatın metni ayrıca yayımlandı. Kaplan'ın 1995'deki ölümünden sonra çıkan iç ihtilaflar cemaati ciddi anlamda yıprattı ve bugüne gelindiğinde geriye bir şey kalmadı. Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Türkiye'de Radikal Dini-Siyasi Akımlar", *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 140-3.

rekabetine girdiğini görmekteyiz. 17. yüzyılda başgösteren Kâdızâdeliler - Sivâsîler çekişmesini bu durumun çok bariz bir tezahürü olarak değerlendirebiliriz.

Tanzimat'la başlayan ıslahat hareketlerinin bir parçası olarak 1866'da kurulan Meclis-i Meşâyih, tarikatları ve işleyişlerini denetlesin diye merkez tekkelerin şeyhlerinin teşkil ettiği, belli özerkliğe sahip bir kurumdu. Şeyhülislamlığa bağlı oluşu bu özerkliği çok da ihlal etmiyordu. Fakat 1875'ten itibaren devlet kontrol ve gözetimini daha da artırmak için meclise "ricâl-i ilmiyye'den" üye ve katipler atanmaya başlanmasıyla, tekkeler ve medreseler arasında idarece gözetilmekte olan denge bozulmuş, sanki bir ast-üst ilişkisi kurulmuştu. Mali gelirlerin denetiminin de Evkâf-ı Hümâyun Nezareti'ne havale edilmesi bu ilişkiyi tarikatlar cihetinden daha sıkıntılı hale sokmuştu. Tarikat yapıları neredeyse tamamen merkezi idare ve ideolojiye bağımlı hale getirilmek istenmişti.[71]

Bu süreç aynı zamanda Hâlidiyye Nakşîliği'nin güneyden gelerek Anadolu'da yayılma gösterdiği bir dönemdir. Epistemolojik kabulleri nedeniyle aralarında kadim bir doğal rekabeti yaşayan tarikat ve medresenin Hâlidîlik ile birlikte yukarıda izah ettiğimiz çerçevede bir uzlaşma yoluna girdiğini, bunun da devlet tarafından desteklendiğini ve projenin başarılı olduğunu görmekteyiz. Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin İstanbul'a geldikten sonra 1859'da Bâb-ı Âlî'nin tam karşısında bir tekke ittihaz etmesi, söz konusu sıcak ilişkinin bariz bir göstergesiydi. Anlaşılıyor ki bu Nakşî şeyh, tesir sahasını sıradan halkla sınırlandırmak istememiş, üst düzey idarecilerle sıkı bağlar kurmak suretiyle ıslahat politikalarının uygulandığı kritik bir dönemde devletin siyasetine bir ölçüde yön vermeyi hedeflemişti. Birinci Dünya Harbi dahil Osmanlı'nın son devrinin savaşlarına ve Millî Mücadele'ye katılarak önemli yararlılıklar gösteren tarikatlar, bilindiği gibi Cumhuriyet'in ilanı sonrasında 1925 yılında yasaklandılar; açıktan yaptıkları faaliyetleri sonlandırmak, dergahları da kapatmak zorunda kaldılar. Bir kısım faaliyetler ise illegal formlarda devam etti.

Weber'in otoriteler tasnifini tekrar göz önüne aldığımızda, Bruinessen'in de belirttiği gibi tarikat şeyhlerinin otoritesini geleneksel ve karizmatik otoritelerin bir bileşimi olarak görmek yerinde olur. Sahip olunan zahiri ilimlerin ve silsilenin sağladığı geleneksel otoriteye ilaveten şeyhlerin manevi kudretlerinin, gösterdiklerine inanılan kerametlerin, başkalarına numune olacak tarzda yaşadıkları sofu dindarlık biçimlerinin bir karizmayı ortaya çıkartması onların ulema ve benzer dini liderlikler karşısındaki üstünlükleri olarak görülmektedir.[72] Bu gelenek ayrıca İbnü'l-Arabî'den itibaren fıkıh, kelâm ve felsefede olduğu kadar kendine mahsus bir siyaset düşüncesi geliştirmiş, hatta ricâlü'l-gayb/gayb erenleri/kutublar nazariyesi üzerinden tabiri caiz ise rakip/paralel bir siyasî yapı meydana getirmiştir.[73] Bundan olmalı ki, kuruluşunda mühim pay sahibi

---

71 Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Konya: Çizgi Yayınları, 2015, s. 263-5, 294-9; İsmail Kaya, "Osmanlı Devletinde Devlet Tarikat İlişkileri Bağlamında Meclis-i Meşayih", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021), s. 164-5.

72 Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Remziye Arslan, Ankara: Özge Yay., t.y., s. 375-6. Weber'in karizmatik otorite tanımı ve açıklaması için ayrıca bk. *Bürokrasi ve Otorite*, s. 40, 75-9.

73 İsmail Kara, "Hem Muhalif Hem Muvafık: Cumhuriyet Devrinde Tarikat ve Cemaat Yapılarının Siyasetle, Siyasi Merkezle Münasebetleri", *Tarihten Günümüze Sufi Siyaset İlişkileri*, S. Çift, T. Karakaya (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, s. 712.

olmalarına rağmen yaklaşık altı asırda Osmanlı devleti tasavvufi şahsiyet ve yapılara karşı hissedilir bir teyakkuzu daima muhafaza etmiş, paralel yapılanmalara asla müsaade etmemiştir.

Cumhuriyet'e geçildiğinde de aslında asıl mesele budur. Özellikle örgütlülüğü epeyce kuvvetli olan Hâlidîlerin hilafet ve şeriat hassasiyetleri ciddi tehdit mülahaza edilmiştir. Hâlidî bir dini lider olan Şeyh Said'in 1925'teki isyanı ve 1930'daki Menemen provakasyonu başta Nakşîlik olmak üzere tarikatların üzerine gitmenin bahanesini oluşturmuştur. Yeni rejimin pozitivist yönelimli dini dönüştürme ve bu yolla Kemalist inkılapları besleme projesi içerisinde tarikat olgusunun katiyetle bir yeri yoktur. Diyanet reisi Akseki'nin yüksek dini eğitimin zarureti hususunda devletin başındakileri ikna sadedinde de olsa tarikatlar için söyledikleri dönemin bakış açısını yansıtır:

"*Diğer cihetten bugün, bir takım bâtıl akide ve yalancı tarikatların sinsi sinsi ve fakat sistemli denecek surette memleketin hemen her köşesinde yayılmakta ve üremekte olduğu da bir vakıadır. Gittikçe çoğalan ve din namına uydurdukları birtakım hurafelerle köylü ve şehirliyi istismar eden, saf halkımızın arasına tefrikalar sokan, karıyı kocasından ayıran bu muzır unsurların tesirlerini önliyebilmek için de her şeyden evvel esaslı din terbiyesi ve bilgisi almış, müsbet ilimlerle de mücehhez kudretli din adamlarına, münevver vaizlere şiddetle ihtiyacımız vardır. Memlekette hakiki din adamları azaldıkça bu yoldaki tarikatların -kanunen yasak olmasına rağmen- yayılması ve gittikçe sahasını pek ziyade genişletmesi de bu ihtiyacı bir kat daha belirtmektedir*".[74]

Ancak bu resmi tavır ilelebed sürdürülmeyecektir. 1950'den itibaren siyasal iklimin değişmesi, daha önemlisi, hızlı sanayileşmenin kaçınılmaz sonucu olarak iç göç ve kentlileşme gerçeği tarikatların kendilerine açığa vurabilecekleri bir sosyolojiyi doğurmuştur. Yeni kentli dindarlar için sığınma ve dayanışma noktaları olarak tarikatlar artık önemli bir sosyo-psikolojik işlevi icra etmektedirler. Zira şehre intibak yeni bir dindarlaşmayı icap ettirmiştir. Kaotik geçmesi beklenen bu süreçte devreye giren tarikatların "munisleştirici-yatıştırıcı, sağaltıcı ve hizaya sokucu-sisteme dahil edici-vatandaşlaştırıcı" rolleri yadsınamaz.[75] Bu durum ayrıca 1970'lerden itibaren dinamik bir dini canlanışa işaret etmektedir. Aynı zamanda tarikatların geleneksel klasik formunu genel faaliyet alanı içinde küçültecek bir niceliksel büyümeyi de beraberinde getirmektedir. Yurtları, pansiyonları, okulları, gazeteleri, medya kuruluşları, tur şirketleri, hastaneleri vs. ile tarikatlar artık şeyh–tekke–derviş sacayağının üzerinde cereyan eden kaideleri belli kadim ritüellerin özneleri değildir. Tarikat sınırlarını aşan bir cemaat kimliğinden, sivil toplum örgütü (NGO) işlevi görme vasfından bahsedilmektedir.

Dini otoritenin genişlemesi anlamına gelen bu gelişmelerin siyasetten bağımsız ilerlediğini söylemek tabii ki mümkün değildir. Her şeyden önce devletin bu konuda da

---

Ricâlü'l-ğayb, üçler, yediler, kırklar, gavs, gavs-ı a'zam, kutub, kutbü'l-aktâb, abdâl, ebrâr, evtâd, nucebâ gibi kavramlar tarikat gelenekçiliğinde gaybî ve manevi hiyerarşiyi gözler önüne serer. Bunlarla alakalı nakledilen rivayetlerin birinde şöyle geçer: "*Abdâl, Şam ahalisindendir ve kırk kişidir. Ölenlerin yerine Allah başkalarını geçirir. Yağmur onlar sayesinde yağar, halk onlar sayesinde düşmana karşı zafer kazanır*" (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, s. 112). Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-Gayb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 81-3.

74 Akseki, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu - III", s. 19.

75 Kara, "Hem Muhalif Hem Muvafık", s. 697.

bir hesabının olduğu gözden kaçmaz. Kara'nın işaret ettiği gibi, din üzerinden yapılan dış kaynaklı müdahaleleri bu oluşumlarla dengelemek, kontrolde zorluk çekmeyeceği türden geleneksel bir "halk müslümanlığı"nı bu yapılar etrafında tesis ve teşvik etmek, kriz zamanlarının ihtiyacı olan sıkı toplumsal dokuyu temin edici bir çimento unsuru olarak dinin güçlendirilmesinde araçsal görevler yüklemek, hatta yeri geldiğinde dini tartışmaları alevlendirecek farklı unsurları devrede tutarak muhalif dini kesimlerin birlik veya ortaklık ihtimalini zayıflatmak üzere siyasi merkez tarikatlara kontrollü bir alan açmakta daima yarar gözetmiştir.[76] Ancak bu toleransın sınırları zaman ve siyasal zemine göre değişkenlik arz etmiştir.

Öte yandan siyasal partilerin, azımsanmayacak bir nüfus ve nüfuzu ellerinde tutan bu oluşumlara bigâne kalmaları düşünülemez. Demokrat Parti ve Adalet Partisi gibi merkez sağın büyük siyasi kuruluşlarından başlamak üzere Millî Görüş partileri ve en son Ak Parti, tarikatlarla yaptıkları iş birliğini gizleme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Yakın tarihe baktığımızda, özellikle diğer bölgelerdeki benzer statülere kıyasla dinsel ve sosyal tesirleri daha ileri olan Doğu'daki şeyh sülalelerinin siyasete kesintisiz katkıları gözlerden kaçmaz. Birçoğu Hâlidî Nakşîlerden olan Fırat, İnan, Seven, Mutlu, Küfrevi, Haşimi, Ensari, Hamidi, Arvasi, Septi, Gaydalı, Geylani, Taşkesenli, Ekmen, Seyda, Korkutata gibi ailelerin -bazıları bizzat şeyh olan- milletvekilleri Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hiçbir zaman eksik olmamıştır. İstanbul'un ve muhtelif Anadolu kentlerinin büyük dergahlarının da kendi müridlerini meclise gönderdikleri, bunlardan bir kısmının önemli bakanlıkların başına geçtikleri zaten bilinmektedir. Bazı tarikatların Millî Görüş'ün teşekkülündeki rollerinden ileriki bölümlerde hususen bahsedilecektir.

Daha önce medrese mollaları vesilesiyle bahsettiğimiz Doğu'daki Hâlidiyye ocaklarındaki hususi şeyhlik makamını bir itibar katagorisi olarak değerlendiren Subaşı'ya göre, bölgenin dini tarihiyle genellikle bütünleşmiş vaziyette bulunan şeyhin konumu "*seyyid, âlim ve mollanın hatta bazı özel durumlarda da mehdinin, başka deyişle Allah tarafından seçildiğine inanılan manevi rehberlerin rollerini hep birlikte içeren bir roller kümesinden oluşmaktadır*".[77] Şeyhin, öncelikle bağlı olduğu dergah itibarıyla icazetli bir alim/molla olması, yine icazetle temin ettiği manevi liderliğiyle mesela "tevbe alarak" insanların hidayetlerine yahut ibadetlere yönelmelerine vesile olması, Allah'a edilecek dualarda tevessülüne müracaat edilmesi, üstelik bir de soyca seyyid ise bu otoritenin katlanarak büyümesi söz konusudur. Hatm-i hâcegân denilen silsile zikrinde meşhur sahâbe ve evliyânın isimlerinin anılmasıyla toplumsal dindar bellek harekete geçerek tazelenir. Bu yolla kurulan duygusal köprülerle cemaat aidiyeti inşa edilir ve her seferinde yeniden üretilir. Müridler hatme, rabıta benzeri simgesel vasıtalarla şeyhlerine disiplinli bir biçimde saygılarını sunup itaat ederler.[78]

Bu bağlamda tarikat ile medresenin dini liderlikleri mukayese edildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkar: Medresede intisap değil ders okuma sistemi mevcuttur. Talebe istediği dersi istediği medrese ve hocadan okuma seçeneğine sahiptir. Haliyle

---

[76] Kara, a.g.e., s. 704-5.

[77] Necdet Subaşı, "Şeyh, Seyid ve Molla – Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri", *İslâmiyât*, 2/3 (1999), s. 126.

[78] Tahir Pekasil, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre*, M. Nesim Doru (ed.), Mardin: Mardin Artuklu Ü. Yay., 2012, s. 147.

medreseye girme ve çıkmanın bağlayıcı kurallarının olmaması gevşek nitelikli bir cemaatsel yapıyı doğurmuştur. Bu durum ister istemez mollaların statüsüne yansımakta, onların toplum üzerindeki dini nüfuzunu görece zayıflatmaktadır. Şeyhlere dönük oluşan ömür boyu bağlılık ve adanmışlık medreselerde büyük ölçüde mevcut değildir. Mollanın hukuki otoritesi elbette mühimdir. Fakat bu "kesbî" bir kazanım olarak değer bulmakta iken; şeyhin otoritesi -ilk bakışta kesbî gibi görünse de- otoritenin nakli aile dışına genellikle çıkmadığı için büyük ölçüde "vehbî" bir kazanım olarak değer bulmaktadır. Bu tabii ki otoritenin güçlenmesi anlamına gelir. Seyyidlik bu gücü daha da katlandırır.[79] Bunun dünyevi sonuçları hayli görünürdür. Mesela şeyhin uygun gördüğü bir siyasal partiye seçimlerde oy verilir ve bu destek dini-ibadi bir fiil olarak telakki edilir. Böyle bir dini itaat ilişkisinin Diyanet veya ilahiyat otoriteleri üzerinden teşkili imkân dahilinde değildir. Ancak mürid ağının eğitimliliği, şehirliliği, modernliği gibi ilave unsurlar ilişkinin kuvvet derecesinde tayin edici olur. Mesela Batı kentlerinde ve özellikle metropollerdeki kurumsal tasavvufi bağlılıkların bu sebeple mevzubahis Doğu-Güneydoğu dergahlarındaki -feodal yönü de olan- bağlılıklara göre daha liberal, rasyonel ve çoğulcu olduklarını söyleyebiliriz.

Buna rağmen -örneğin medrese gelenekçiliğine kıyasla- çok renkli ve çok seçenekli olması gereken tarikat gelenekçiliğinin Türkiye'de bu doğal özelliğinden önemli ölçüde uzaklaştığını görebiliriz. Dil ve ifade çeşitlilikleri, farklı fikir, tercih ve kanaat barındırma kapasiteleri zayıflamış, tarikat kültüründe mevcut kademeli düşünme ve kademeli yaklaşma hususiyetlerini kaybetmiş tasavvufi yapıları söz konusu eden Kara, Türkiye'ye yerleşmeye çalışan "yeni Selefi" akımların tektipçiliği karşısında bunların bir alternatif oluşturamayacağını ileri sürmektedir.[80] Bu durumun başlıca sebebinin Türkiye'deki teşkilatlı tasavvufi ekseriyetin Hâlidiyye mensubiyeti olduğunu söyleyebiliriz. Fıkhın daimî murakabesindeki bir sufiyye geleneğinin söz konusu tedriciyeti ve müsamahayı kolayca sağlayamayacağı aşikardır.

Öte yandan, Cumhuriyet dönemi yasaklarının ve katı laiklik politikalarının görenekli tarikatların birçoğunun devamına imkân vermediğini biliyoruz. Bunun neticesi türedi/yapay/fırsatçı oluşumların rahatça kendilerine alan bulabilmeleri ve istismara müsait bir faaliyet zinciri kurabilmeleridir. 15 Temmuz (2016) darbe teşebbüsü sonrası dini cemaatler ile devlet ve bürokrasi ilişkileri üzerindeki Gülen grubunun bıraktığı boşluğun doldurulması işinin Ak Parti hükümetinin de sanki örtülü arzusuyla -bir bölümüyle de olsa- tarikatların üzerine yıkılması bahse konu yapılar için bir fırsat alanı yaratmıştır. Aynı dönemde bir tür "meclis-i meşâyih" arayışının hükümet tarafından başlatılması ve Diyanet'in de bu arayışlara öncü yapılması aynı konuyla alakalı diğer bir önemli gelişmedir.[81] Bir mesafe alındıktan sonra gelinen noktada bu teşebbüsün rafa

---

79 Pekasil, a.g.e., s. 149-150.

80 Kara, "Hem Muhalif Hem Muvafık", s. 713.

81 2016 Ekim ayından itibaren büyük kısmını tarikatların oluşturduğu cemaatlerle başlayan basına kapalı temaslar kamuoyuna Beşiktaş Ertuğrul Tekkesi Toplantıları olarak yansıdı. Konu hakkındaki haberlerden biri olarak bk. "Diyanet İşleri'nden tarikatlara 5 ilke", https://www.yenisafak.com/gundem/ diyanet-islerinden-tarikatlara-5-ilke-2591729 (Tarih: 05.01.2017; Erişim: 05.07.2022). Seçilen mekanın II. Abdülhamid Han'ın İslamcı ittihad-ı İslam politikalarının bir uzantısı olarak Trablusgarp'tan getirdiği, bu gayeyle istihdam ve istifade ettiği Şâzelî şeyhi Zâfir Efendi'ye tahsis edilen Ertuğrul Tekkesi olması, kanaatimce hadisenin arkaplanındaki fikir ve gayeyi imler niteliktedir.

kaldırılmasını, sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kanunlarıyla oynamanın riskleriyle alakalı bir sonuç olduğunu söyleyemeyiz. Bir asırdır yasaklı olan tarikatların böylesine bir resmi muhataplığa hiç de hazır olmadıkları görülmüştür. Buna çok hevesli yapılar olduğu gibi, Osmanlı dönemindeki endişelerin benzerini hissederek bağımsızlık kaygısı duyan gruplar da mevcuttu. Diğer mesele göreneksiz/köksüz yapılarla eşitlenme sorunuydu. Özgün olan ile olmayanı kim nasıl tespit edecekti? Diğer taraftan Diyanet, belki şimdiye kadar tam olarak hükmedemediği grupların bir kısmıyla üst-alt ilişkisi kurabilecekti. Fakat laik bir rejimde nasıl sürdürüleceği meçhul bir sistemin ne gibi yeni sorunlara gebe olduğu da az çok tahmin edilmekteydi. Sonuçta tabiri caiz ise bir beyin fırtınası yapılmış oldu. Devlet ve resmi dini liderlik muhtemel riskleri üstlenmek istemedi. Tarikat liderlikleri ise şimdilik kendi alıştıkları usulde ve sorunsuz şekilde dernekler ve vakıflar üzerinden faaliyetlerini sürdürüyorlar. İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü ile Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından denetlenmeye devam ediyorlar.

3. Yeni Tip Sivil Dini Liderlik Talepleri

Medrese ve tarikatların yaklaşık bin yıllık tarihleri güçlü gelenekleri bugüne taşımış, bunun husule getirdiği "geleneksel otorite" bu tür bir gelenekçiliğe dayanan gruplara dini liderliklerinde önemli avantajlar sağlamıştı. "Yeni tip" vasfıyla bu bölümde ele alacağımız liderlik unsurları da kuşkusuz bu geleneklerden besleniyorlar. Ancak medrese veya tarikatların geleneksel unsurlarını tümüyle sürdürmüyorlar. Buna ya ihtiyaç duymuyorlar ya da bugün için elverişsiz buluyorlar. Geleneksel otoritenin bıraktığı boşluk Weber'in "karizmatik otorite"si ile büyük ölçüde dolduruluyor. Yani mevzubahis liderliğin karizmatik gücü müminler için bir çekim unsuru olabiliyor. Mesela yasal olmayan düzlemlerde yahut makbul geleneklerin uç sınırlarında hatta haricinde hareket ediyor olmaları, parlak özellikleri ve kabiliyetlerinden ötürü insanların onlara teveccühüne bir mâni teşkil etmiyor. Meşruluklarını daha çok karizmatik duruşlarından elde ediyorlar. Karizmatik liderlerin genellikle buhran zamanlarının ürünleri oldukları, çevrenin kutsayış ve yüceltmeleriyle meşruiyetlerini artırdıkları kabul edilir. Türkiye'de Süleymancılık, Nurculuk, Işıkçılık gibi cemaatlerin ortaya koydukları dini liderlikler böyle bir sosyolojik gerçeği taşıyor. Cemaat olmanın icap ettirdiği sistemi kurmayı başarmaları ve bu sistemi geleneğe raptetmeleri veya kendi geleneklerini bilahare teşkil etmeleri nedeniyle, karizmatik kurucu liderlerinin vefatı o cemaatin hayatiyetine çok zarar vermiyor. Hatta bu noktada karizmatik otorite, yerini geleneksel otoriteye bırakıp geleneği besleyen yazılı veya sözel bir tarihsel anlatıya dönüşebiliyor.

Türkiye'de Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi edebi yönleri hayli güçlü entelektüellerin, bir başka ifadeyle münevverlerin dini liderlik talebinde bulunması da yine karizmatik yeni tip otoriteyle alakalı görünmektedir. Bu şahsiyetlerin adı geçen büyük cemaatlerin kurucularından farkı ise sistematik bir dini gruplaşmaya niyetlerinin olmayışı veya karizmalarının o derece büyük olmayışı olarak açıklanabilir. Said Nursi, Süleyman Hilmi gibi Osmanlı dönemiyle de yakın irtibatlı olan, ayrıca meşru icazetleriyle geleneğe tutunan şahsiyetler karşısındaki açıklarını, bazen popüler edebi kişilikleriyle, bazen yüksek retorik ve polemik yetenekleriyle, ayrıca matbuatı verimli kullanma şekilleriyle rahatça kapatan söz konusu münevverler küçük çapta ve legal

ölçeklerde örgütlenme çabası içinde olmuşlar fakat altını çizdiğimiz nedenlerle diğerlerinin elde ettiği kapsayıcılığa hiçbir zaman ulaşamamışlardır. Kendi özgünlükleriyle müminleri cezbedici, yönlendirici, sürükleyici özellikleri bulunan ama neticede tekil kalan otoriteler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

3.1. Geleneksel Liderlik Odaklarının Modern Cemaatlere Dönüşmesi ve Otorite Talepleri

Çalışmamızın bu kısımda modern dini gruplar olarak ele alacağımız, birbirlerine benzerlikleri ve benzemezlikleri bulunan Süleymancılık, Nurculuk ve Işıkçılık cemaatlerinde geleneksel olanın dönüşümünü yakından izleme imkanına sahibiz. Gerçi yukarıda günümüz tarikatlarının da bu değişimden uzak kalamadıklarını belirtmiştik. Fakat fark şuydu: Bu cemaatler tarikat formunu hassasiyetle korumakta, bunun etrafına yeni sosyolojik inşaalar yapmaktaydılar. Bu bölümün konusu olan yapılarda ise geleneksel form her ne ise onun devamı artık söz konusu değildir ve böyle bir iddia veya dava zaten ortada yoktur.

Kurucusu Süleyman Hilmi'nin adına izafeten Süleymancılık diye anılan cemaat Türkiye'nin büyük dini gruplarından biridir. Bugün Bulgaristan sınırlarında kalan Silistre'nin bir köyünde 1888 yılında dünyaya gelen Süleyman Hilmi bir seyyid ailesine mensuptur. 1907 yılında İstanbul'a gelerek Fatih ve Süleymaniye medreselerinde değişik kademe ve ihtisas alanlarından yüksek dereceler ile mezun olup 1920'de dersiâm ünvanını aldı. Ayrıca Medresetü'l-kudât'ı bitirerek hakimlik yapmaya hak kazandı, fakat bu mesleği babasının da arzusuna binaen icra etmedi. Müderrisliği ise Tevhid-i Tedrisât Kanunu dolayısıyla ancak 1924'e kadar yapabildi. Medreseler kapatılınca işsiz kaldı. Fahri olarak ders okutmayı sürdürse de polis takibatı ve nitelikli talebe bulamaması nedeniyle İstanbul'dan ayrıldı. Çatalca'da kiraladığı bir çiftlikte bir süre ziraatla uğraştı. 1937'de eski dersiâmların vaizlik yapmasına müsaade edilince İstanbul'da vaizlik vazifesine atandı. Verdiği vaazlar sayesinde etrafında seçkin bir halka tesis etti. Bu halkalara gizlice dini dersler okutması nedeniyle birçok kez tutuklandı. 1943'te iptal edilen vaizlik belgesini ancak 1950'de geri alabildi.

1950'de iktidara gelen Demokrat Parti'nin kısmi de olsa sağlamış olduğu dini özgürlükler Süleyman Efendi ve çevresine daha rahat bir faaliyet imkânı verdi. İlk yatılı Kur'an kursu 25 kadar talebeyle 1951'de İstanbul Küçük Çamlıca'da açıldı. Kendisi gibi eski hocaları bularak ders okutma faaliyetlerini genişleten Süleyman Efendi aynı zamanda talebelerini Anadolu'daki değişik şehirlere göndererek oralarda Kur'an kursları açtırdı. Bu öğrencilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan imam, vaiz, müftü kadroları almalarını teşvik ederek söz konusu çalışmaları kanuni ve resmi bir statüye kavuşturdu.[82]

1959'da vefat eden Süleyman Efendi Nakşîliğin Müceddidiyye kolundan tasavvuf terbiyesi almıştı ve irşad icazeti bulunmaktaydı. 33 mürşidin listelendiği "altın silsile" denen tarikat silsilesinde şeyhi Selahaddin b. Mevlâna Serâceddin'in ardından son sırada yer almaktadır. Fakat Süleyman Efendi, cemaatini hiçbir zaman bir tarikat tarzında yapılandırmadı. Bununla birlikte, mesela Nurculuk ile kıyaslandığında

---

[82] Hayatı hakkında bk. Reşat Öngören, "Tunahan, Süleyman Hilmi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 41, 375-6.

Süleymancılık'ta tarikatvârî düşünce ve uygulamaların daha yaygın olduğu görülür. Örneğin Nurculuk'ta olmayan râbıta pratiği Süleymancılık'ta çok önemli bir ritüeldir. Cemaat mensupları mürşid-i kâmil olarak andıkları Süleyman Efendi'yi hayallerinde canlandırarak onun huzurunda ondan feyizlendiklerini düşünürler.

Kur'an Harf ve Harekeleri adlı bir elif cüzü dışında Süleyman Efendi'ye ait basılı bir eser yoktur. O tüm gayret ve mesâisini medrese usulüne göre öğrenci yetiştirmeye ve bunun organizasyonuna adamış, ilmi kapasitesi ve müktesebatı buna imkân vermekle birlikte kitap telif etmemiştir. Öğrencileri de aynı yolu izlemiştir. Bu nedenle Süleymancılığı bir Kur'an kursu hareketi olarak tanımlamak yanlış olmaz. 1932 ve 1933 yıllarında imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültesinin zorunlu olarak kapanmasıyla birlikte Türkiye'de resmi yollarla din görevlisi yetiştirmenin imkânı kalmayınca, 1950'lerin başına kadar neredeyse yirmi yıl boyunca bu ihtiyaç yetersiz koşullarda gayri resmi yollarla karşılanmıştı. Süleyman Efendi ve talebelerinin din eğitimine serbestiyetin geldiği 1950-1960 yıllar arasında bin civarında Kur'an kursu açtıkları belirtilmektedir.

1951'de tekrar açılmasına izin verilen imam-hatip okullarına ve bu okulların mezunlarına yüksek-öğretim yaptıran ilahiyat fakülteleri ve yüksek İslam enstitülerine Süleyman Efendi ve cemaatı ilgi göstermemiştir. Süleyman Efendi'nin silsilesindeki yeri dolayısıyla "İmâm-ı Rabbânî evlatları" olarak kendilerini gören, cemaatlerini "Hz. Nuh'un gemisi" addedip kurtuluşa erenlerin bu gemide olanlar olduğunu kabul eden Süleymancılar,[83] devletin kendi okullarında yetiştirdiği "laik" din adamlarını kullanarak İslamiyet'i içeriden tahrip etmeyi planladığı kanaatine sahiptiler. İmam-hatip okullarından ve ilahiyat fakültesinden mezun olanlar 1958'den itibaren Diyanet ve Millî Eğitim Bakanlığı kadrolarına hoca ve öğretmen alarak atanmaya başlamıştı. Halkın da sahip çıkmasıyla büyük gelişme gösteren bu okullara karşı, daha Süleyman Efendi sağ iken başlayan süreçte Süleymancı camianın büyük bir muhalefet geliştirdiği ve bunun yer yer açık bir düşmanlığa dönüştüğü görülmektedir. Bu okullara dair belki samimi duygularla seslendirilen "içeriden tahrip" endişesinin yanı sıra halkın bağışlarının imam-hatip okullarına yönelmesinden kaynaklanan ekonomik rekabeti ve yine bu okulların mezunlarının din görevlisi atamalarında Kur'an kursu mezunlarına tercih edilmesinin neticesinde iş imkanlarının kısıtlanmasını söz konusu husumetin nedenleri bağlamında not etmek gerekir.

1971 yılında çıkan bir yönetmelikle tüm Kur'an kursu binalarının kullanım haklarının Diyanet İşleri Başkanlığı'na devrinin istenmesi Süleymancı camia için diğer bir krizin kaynağı olmuştur. Cemaat bu fiili durumu bundan sonra öğrenci yurtları açarak aşmaya çalışmıştır. Orta ve yüksek öğretim öğrencilerine barınma imkânı sağlayan bu yurtlar aynıyla bir Kur'an kursu, aynı zamanda eski usul derslerin okutulduğu bir medrese vazifesi görmektedir. Üst kadrosunu imam-hatipli ve ilahiyatlıların oluşturduğu Diyanet teşkilatı ile Süleymancılar arasındaki söz konusu gerginlik, camianın din diline Ehl-i Sünnet müdafaası olarak yansımıştır. Bazı ilahiyatçıların "mezhepsiz modernistler" oldukları, Kur'an ve Sünnet'i tam olarak bilmedikleri, hatta İslam'ı yaşamadıkları, buna rağmen hakları olmadığı halde "müçtehitlik" yapmaya kalkıştıkları yönünde 1970-1980'li

[83] Bk. İsmail Çağlar, "Tevarüs Edilmemiş Gelenek: Süleymancılık", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2016), s. 5.

yıllarda Necip Fazıl, Ahmet Davudoğlu gibi ünlü şahsiyetlerin dillendirdikleri söylem, Süleymancı camia tarafından tüm Diyanet mensuplarına teşmil edilmiş, bu konuda cemaate yakın gazete ve dergilerde birçok yazı ve haber neşredilmiştir.[84]

Süleymancı camianın Nurcu gruplar gibi ihtiyatlı ve tedbirli bir faaliyet tarzını benimsedikleri görülmektedir. Örneğin İslamcı Millî Görüş partileri yerine 1990'lı yıllara kadar Türkiye'de iktidarı paylaşan liberal sağ partilere destek vermeleri, Süleymancı camianın bu dönemde kaydettiği büyük gelişimin başlıca nedenidir. Süleyman Efendi'nin damadı ve halefi Kemal Kaçar ile ondan sonraki liderler olan Süleyman Efendi'nin torunları Arif Ahmet Denizolgun ve Mehmet Beyazıt Denizolgun, değişik dönemlerde değişik partilerden milletvekili seçilerek devlet katında camiayı temsil makamında bulunmuşlardır. Süleyman Efendi silsilede son halka olduğu için ona üstaz denilmiş, Kaçar ve Denizolgun'lara ise "büyüğümüz" veya "bey abi" unvanları verilmiştir.[85]

Nurculuk hareketinin kurucusu Said Nursî 1878 yılında Bitlis'in Hizan ilçesinin Nurs köyünde doğdu. Kürt kökenli olduğu için, doğduğu köye nispetle verilen Nursî lakabı yerine zaman zaman Kürdî lakabını da kullanmıştır. Okuduğu yerler arasında Hâlidiyye Nakşîliği'nin önemli merkezlerinden Tağ ve Norşin medreselerinin bulunması, Nursî'nin daha genç yaştayken tasavvufî terbiye aldığını göstermektedir. Ancak geleneksel medrese-tarikat eğitimini zamanın şartları icabı yeterli görmemiş, dini ilimler ile sosyal ve fenni ilimlerin birlikte okutulacağı Medresetüzzehrâ adını verdiği bir medrese projesi tasarlamış ama bunu hayata geçirmeye muvaffak olmamıştır.

İstanbul'a gelen Nursî Abdülhamid Han aleyhtarı ve meşrutiyet taraftarı İttihadçılar arasında yer almış, bu yüzden takibata uğrayıp sıkıntılar çekmiş, 1908 Meşrutiyeti sonrasında ise bu defa İttihadçılara muhalefet etmiş, siyasi faaliyetlerde bulunmuş, I. Dünya Savaşı'nda milis kuvveti teşkil ederek Ruslar'a karşı Doğu'da savaşmış, bilahare İstiklal Mücadelesi'ni desteklemişti. Yeni Cumhuriyet'e ilk başta rıza gösterse de sonraki gelişmelere bağlı olarak siyasetle ilgisini büyük ölçüde terk etmiş,[86] "Yeni Said" devri dediği geri kalan ömründe ise bir münzevî gibi yaşamış ve bu süreçte *Nur Risaleleri* denilen külliyatını kaleme almıştı. Bu kitapların okunmasına dayalı olarak cemaatsel halkalar oluşturdu. Bu faaliyetleri yüzünden birçok kere tutuklandı, muhakeme edildi, sürgünle veya hapisle cezalandırıldı.[87]

Urfa'da 23 Mart 1960'ta bir otel odasında hayata gözlerini yuman Nursî, taraftarlarınca "zamanın harikası" anlamındaki "Bediüzzaman" lakabıyla anılmaktadır ve kendilerini ona nispet eden Nurcu gruplar tarafından bir müçtehit ve asrın

---

84 Mesela bk. Kemal Kaçar, "Süleymancılar Cevaplıyor", *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 342-5. Cemaatin Tunahan'dan sonraki lideri Kemal Kaçar, *Tercüman* gazetesine 1989'da verdiği bu röportajda Türkiye'yi dârülislam kabul etmediklerini, bu nedenle faiz almayı caiz gördüklerini, Cuma namazlarını kılmakla beraber aynı dâr anlayışıyla bu namazı farz kabul etmediklerini, kendilerinden olan imamlar arkasında ancak namaz kıldıklarını, cihat ibadetini tebliğ ve nefisle mücadele olarak anladıklarını ifade etmektedir.

85 Çağlar, "Tevarüs Edilmemiş Gelenek", s. 7; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 145-8.

86 Nursî yeni Cumhuriyet idaresinin belki de daha ideal bir İslamî yönetimin tesisi için bir fırsat olduğunu düşünüyordu. Hilafet vazifesinin meclise tevdi edilip orada temsil edilebileceği, yeni inkılabın temel fikrinin Kur'an olması gerektiği hususlarında Mustafa Kemal'e yaptığı telkinler hakkında bk. *Risale-i Nur Müellifi Bediuzzaman Said Nursî Târihçe-i Hayâtı*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996, s. 141-2

87 Hayatı hakkında bk. Alparslan Açıkgenç, "Said Nursi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 565-7.

müceddidi sayılmaktadır. "Zaman tarikat zamanı değil imanı kurtarma zamanıdır" diyen Said Nursî,[88] aklî ve fennî bilimler vasıtasıyla genç nesillerin dinden uzaklaştırılarak materyalizme yönlendirildiğini görmüş, bu nedenle bu saptırıcı çağdaş hücumlara karşı yeni nesillerin imanını aklî delillerle tahkim etmeyi istemişti. İçinden çıktığı yapı itibarıyla Hâlidîlik zemininde geleneksel tarzda ilmî ve tasavvufî bir cemaatleşmeye gitmesi mümkün iken bunu tercih etmeyip ıslahatçı bir metodu izlemesinin arkasında böyle bir mülahaza yatmaktadır.

Nurcu cemaatler eğitim çalışmalarında yoğun biçimde yazılı malzemeyi kullanırken Süleymancılar daha çok sözlü malzemeye dayanıyorlardı. Bu husus, Nurculuğun daha çok şehirli, Süleymancılığın ise taşralı bir cemaat görüntüsü vermesinin hem sebebi hem de sonucudur. Diğer bir sonuç Nurculuğun yüksek tahsilli, Süleymancılığın ise orta ve alt tahsilli bir sosyal taban üzerine yükselmesidir. Ancak iki camianın mukayesesindeki söz konusu karakteristik farklılıklar şehirlilik, eğitimlilik ve modernlik yönünde gitgide azalmıştır.[89]

Said Nursî'ye atfedilen "şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım" sözü,[90] onun "Eski Said'in yaptığı gibi" siyaseti vasıta edinen bir ıslahat hareketini değil de; halk tabanını ilim, ahlak ve maneviyat üzerinden dönüştürecek uzun soluklu bir terbiye sürecini öngören kültürel bir ıslahatçılığı benimsediğini göstermektedir. Nursî'nin 1950'li yıllarda Demokrat Parti'ye ve Türkiye'de yeni yeşeren çok partili demokrasiye vermiş olduğu destek cemaatin siyasallaşması olarak anlaşılmamalıdır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin baskıcı laiklik politikalarına karşı liberal bir anlayışla dini hürriyetlere imkân tanıyan Demokrat Parti politikaları, Nursî ve talebeleri tarafından *ehven-i şer* olarak değerlendirilerek Nur hareketinin ve dindar kitlelerin menfaati adına desteklenmiştir. Bu minvalde bir İslam partisinin tesisi ve demokratik rekabete dahli ihtimalini de değerlendiren Nursî, bunun hem müslümanlık hem de müslümanlar açısından o zaman için hiç de iyi olmayacağı kanaatindedir.[91] Kendisinden sonra bazı Nurcu grupların Millî Görüş hareketine destek vermemesinin arkasında bu mülahaza yatmaktadır.

Nur Risaleleri'ndeki din dili ilk bakışta bir hayli aklî, aynı zamanda zâhirî bir istidlal usulünden beslenir. Ancak genellikle satır aralarına sıkışan ve bazı hususi eserlerinde epey baskın hale gelen diğer dil oldukça bâtınî ve keşfî tonlar taşır. Mesela şu cümleleri eserlerine hâkim muhtevâya ve bu muhtevânın gayesine muğayir görünmektedir: "*Enbiyânın ekseri Şarkta ve hükemânın ağlebi Garpda gelmesi Kader-i Ezelînin bir remzidir ki, Şarkı ayağa kaldıracak din ve kalbdir, akıl ve felsefe değildir. Madem Şarkı intibâha getirdiniz... Fıtratına muvafık bir cereyan veriniz. Yoksa, sa'yiniz ya hebâen-mensûra gider, veya sathî kalır*".[92] Hâkezâ kitaplarında yer yer karşılaştığımız "kalbime doğdu ki", "bana ihtar

---

88 Said Nursî, *Mektûbât*, s. 82 (Onaltıncı Mektûb, İkinci Nokta), İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

89 Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 149.

90 Nursî, *Mektûbât*, s. 64 (Onüçüncü Mektûb, Üçüncü Suâl).

91 Nursî şöyle der: "*Bu vatanda şimdilik dört parti var. Biri Halk Partisi, biri Demokrat, biri Millet, diğeri İttihad-ı İslâmdır. İttihad-ı İslâm Partisi, yüzde altmış-yetmişi tam mütedeyyin olmak şartıyla, şimdiki siyaset başına geçebilir. Dini siyasete âlet etmemeğe, belki siyaseti dine âlet etmeğe çalışabilir. Fakat çok zamandan beri Terbiye-i İslâmiye zedelenmesiyle ve şimdiki siyasetin cinayetine karşı Dini siyasete âlet etmeye mecbur olacağından, şimdilik o parti başa geçmemek lâzımdır*". Bkz.Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996, c. 2, s. 162. Burada Nursî "İttihad-ı İslam Partisi" derken farazi bir İslamcı siyasal partiyi betimlemektedir.

92 *Risale-i Nur Müellifi Bediuzzaman Said Nursî Târihçe-i Hayâtı*, s. 140.

edildi ki", "kuvvetli bir gaybî işaret gördüm ki" gibi ifadeler ile Nursî, bu eserleri ilahi bir yardımla yazdığını okuyucusuna ihsas ettirir.[93] Cifr ve ebced hesabıyla kendisi ve *Risaleler* hakkında Kur'an'da işaretler bulunduğunu ileri sürmesi ve Hz. Ali, Abdülkadir Geylanî, İmam Rabbanî gibi çok önemli şahsiyetlerin kendi zamanlarında *Risaleler*'e önemle işaret ettiklerini söylemesi yine bu nevidendir.[94] *Risale-i Nûr*'un sadık talebelerinin iman ile bu dünyadan ayrılarak cennete gireceklerinin kutsî bir müjde ile kendisine bildirildiğini ifade etmesinin,[95] lideri olduğu Nur hareketine yüklediği misyonun ve verdiği özgüvenin abartılı bir yansıması olduğu değerlendirmesi yapılmıştır.

Diyânet'in bizzat yayınladığı veya bazı İlahiyat hocalarının kaleminden çıkan Nurculuk ve kitâbiyâtı hakkındaki eleştirel ve uyarıcı risaleler, genellikle Nursî'nin ve cemaatinin söz konusu din dilinin aleyhinde şekil almıştır.[96] Yine aynı faktörün, Nursî sonrası ortaya çıkmış çeşitli Nurcu cemaat ve liderlerin bir kısmında ve özellikle Fetullah Gülen grubunda kendini gösterdiğini, bu grupların iyi bildiğimiz zâhirî ve bâtınî olarak ikiyüzlü/ikircikli dilinin oluşmasını kolaylaştırdığını ve iç meşruiyetlerini sağladığını söyleyebiliriz. Gülencilik hakkında 15 Temmuz olayının akabinde birçok araştırmanın konusu olan hipotez ve bulgularda bu husus açıkça gözükmektedir. Gülen'in dini liderliği teşkilatın iki farklı ağında farklı tarzda algılanmaktadır. Sahip oldukları eğitim-öğretim kurumları, sivil toplum ve meslek kuruluşları, uluslararası ve yerel ticari işletmeler, basın-yayın ve medya organları türünden legal yapılar cemaat tarafından "Hizmet Hareketi" olarak anılmaktadır. Gayet şeffaf olan bu ağlarda Gülen'in sıfatı ilim ve maneviyat sahibi bir "kanaat önderi"dir.

Gizli/mahrem ağlarda ise katı bir hiyerarşik yapının baskın olduğu görülür. Bu ağlar "devlete sızma" amacı oluşturulduğundan dolayı gizlilik vazgeçilmez bir ilkedir. Sivil bürokrasi, yargı, kolluk kuvvetleri ve ordu bu gizli şebekenin kapsadığı farklı ağlardır. Endoktrinasyon ve beyin yıkama tekniklerinin uygulandığı bu ağlarda Gülen'in bir kanaat önderi olmasının ötesinde onun mehdi-mesih kimliği ve bu inancın etrafındaki ezoterik kurgu ön plana çıkar. Bu yüzüyle örgüt, gevşek bir "hizmet" yapısının ötesinde çoğu "mahrem" farklı çarkların birbirini döndürdüğü sistematik bir şekil alır. Söz konusu iki model üzerinden örgüte hayat veren ağlar, görüldüğü gibi "parçalı" ve "çok merkezli", ama ideolojik olarak bütünleşiktir.

---

[93] Örnekler için bk. Said Nursî, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999, s. 50, 72, 97, 100.

[94] Mesela bk. Nursî, a.g.e., s. 65-96, 102-122, 126-135, 142.

[95] Nursî, a.g.e., s. 29 vd..

[96] 1960 ihtilalinden sonra Diyanet başkan yardımcısı olarak atanan emekli tümgeneral Sadettin Evrin'in kaleme aldığı fakat yazarın ismi yazılmadan *Diyanet İşleri Reisliği Nurculuk Hakkında Ne Diyor?* başlığıyla basılıp neşredilen (Ankara, 1964) risale bu çeşit yayınlardandır. Aynı yıllarda Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi bünyesinde Prof. Neşet Çağatay başkanlığında Nurculukla Mücadele Komitesi kurulmuştu. Komite üyelerinden olan Prof. Neda Armaner *İslam Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nurculuk* adıyla bir kitap yayınladı (Ankara: AÜİF Yay., 1964). *Tuhfetür Reddiye Alâ Mezhebi Saiydil Kürdiyye* (Ankara: Biricik Matbaası, 1964) adıyla neşredilen ve müellifi olarak "Osmanlı İmparatorluğu sabık şeyhül İslamı" sıfatıyla Mustafa Sabri'nin gösterildiği risalenin de yine bu komite tarafından el altından hazırlandığı iddia edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Neda Armaner ile söyleşi, "Benim Fikirlerim Kemikleşmiş Artık, Değişmez", röp. Cemal Azmi Kalyoncu, *Aksiyon*, 699 (28.04.2008). Metne ulaşmak için bk. https://web.archive.org/web/20131213023914/ http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-15487-benim-fikirlerim-kemiklesmis-degismez-artik.html (Erişim: 16.08.2022).

Gülen'in kimliği ve dilindeki büyük anlatı, ağlar arasındaki nihai bağlantıyı kurmaktadır.[97] Tam bu noktada "mensubiyet ağları"nın yanısıra bir "sempatizanlar ağı"nın da kendi kendine oluştuğu görülmektedir. Bu ağ içine alınan kişi, kuruluş ve şirketlerden örgüt adına azami istifade sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu kesimlerin teşkilat içine alınmalarına da aslında hiç gerek bulunmamaktadır. Zira bir sempatizan olarak dışarıdan örgüte yararları daha fazla olmaktadır. Bunların sadık bağlılar haline gelmeleri için sarf edilecek zaman ve enerji, israf kabul edilmektedir. Abant Toplantıları, Türkçe Olimpiyatları, çeşitli ülkelerde bulunan okullara ve kuruluşlara düzenlenen geziler, benzeri prestijli organizasyonlar sempatizan ağını besleyip büyüten başlıca icraatlardır.[98]

Gülen grubunun imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerindeki ağırlığı diğer okul ve fakültelere nispetle daha zayıf kalmıştır. Nitekim örgüt bunu her zaman özeleştirel biçimde zayıf bir nokta olarak değerlendirmiştir. Fakat ilahiyatçıların gizli ağlarda ve örgütsel hiyerarşinin yüksek mevkilerindeki temsili, söz konusu durumla orantısız şekilde fazladır. Şimdiye kadar tespit edildiği kadarıyla Türkiye il ve yurtdışı ülke "imamlar"ının büyük çoğunluğunun ilahiyat mezunu öğretmenlerden oluştuğu görülmektedir. "Büyük hocaefendinin riyasetine vekalet ancak bir hocaefendiye yakışır" yaklaşımı bir tarafa, ilahiyatçı istihdamı, örgütün gizli ağlarında geçerli olan mistik/ezoterik dili en iyi ve rahat kullanacak kesimin bu meslek grubu olmasından dolayıdır. Zira bu dil güçlü bir dinî bilgi altyapısı gerektirmektedir. Yine şeffaf ağlarda örgütle kamuoyunu irtibatlandıracak, özellikle maddî fedakârlık bakımından halkı ikna edecek bir din dilini oluşturmada ilahiyatçılar her zaman daha başarılı olmuşlardır. Bir diğer husus ilahiyatçıların bir nevi müftü ve ruh sağlığı hekimi gibi istihdam edilmesidir. Özellikle kendine özgü bir fıkıhla yoğun takiyye pratiklerinin cari olduğu gizli ağlarda, sürekli dindarlığını, ibadetlerini gizleme, günah işlediğini dışarıya gösterme tutumları gösteren örgüt mensuplarına yönelik böyle bir servis zaruridir. Normal şartlarda bir müslümanın, dürüst bir insanın kabullenemeyeceği ikircikli bir hayata mecbur bırakılan ve bu yüzden büyük vicdan azapları yaşayan insanlar birtakım fetvalar eşliğinde özel bir dinî retorikle rehabilite edilmektedir.[99]

Süleymancılık ve Nurculuğa göre kuruluşu 1970'ler gibi daha geç bir tarihe denk gelen Işıkçılık cemaatinde dört lider ismin öne çıktığını görmekteyiz. Bunlardan ilki olan İmam Rabbânî üzerinden cemaat uzak tarihte kendisine bir kök bularak Nakşîliğe bağlanmaktadır. İkinci isim olan Abdülhakim Arvâsî, Rabbânî silsilenin bir devam kolu olan Halidîliğe bağlı Kürt asıllı bir şeyh olup, cemaatin ismini aldığı üçüncü şahıs Hüseyin Hilmi Işık'ın mürşididir. Aslında emekli bir asker ve kimyager olan Işık, İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ından yaptığı tercümeyle ve kendi telif ettiği, cemaatinin başyapıtı olan *Se'âdet-i Ebediyye* adlı ilmihaliyle tanınmaktadır. Kurduğu yayınevlerinin yayınladığı *Fâideli Bilgiler*, *Hak Sözün Vesikaları*, *Cevâb Veremedi*, *Vehhâbiye Nasihat*, *Dinde*

---

97 Kahraman Şakul, "Bir SPIN Şebeke Örneği Olarak Gülen Cemaati: Sarımsak ve Soğan Demetlerinden Bir Öbek", https://t24.com.tr/yazarlar/kahraman-sakul/bir-spin-sebeke-ornegi-olarak-gulen-cemaati-sarimsak-ve-sogan-demetlerinden-bir-obek,15139 (Tarih: 29.07.2016; Erişim: 17.07.2022).

98 Mehmet Ali Büyükkara, Nurulah Ardıç, Tuncay Başoğlu, Kemal Sayar, Metin Kırbaşoğlu, *Gülen Yapılanması*, Ankara: İsam Yay., 2017, s. 73.

99 Büyükkara vd., a.g.e., s. 70.

Reformcular gibi bir dizi kitap Türkiye'de geçmişten günümüze en çok basılan ve dağıtımı yapılan dini yayınlardandır.

Dördüncü isim olan Enver Ören, Işık'ın damadı olup onun ardından cemaatin başına geçmiştir. Dini bir lider olmaktan çok bir ticaret adamı portresi çizen Ören'in elinde cemaat, Tekin'in deyimiyle "cemaatimsi bir holding" haline gelmiştir.[100] 1972'de kurulan *Türkiye Gazetesi* Ören'in ticari becerisiyle büyümüş, İhlas Holding'le bütünleşmiş, TGRT adında bir televizyon kanalını içinden çıkartmış ve tüm bunlar aslında Işıkçılığın kendi cemaat mensubiyetleri dışında Türkiye'de İslami sahada orijinal çapından çok daha büyük bir hacimde söz sahibi olmasına, kamuoyunu etkileme gücünü artırmasına yol açmıştır. Cemaatin hocası Osman Ünlü dini alanda Türkiye'deki bir medya fenomenidir. O sadece televizyondaki sabah sohbetlerinde değil, ülke sathında birçok ev ve iş yerine her sabah çok cüzi bir abone bedeli karşılığında veya tamamen bedelsiz bırakılan bir gazetenin çok okunan orta sayfasında onlarca yıldır dini sorulara cevap vermektedir. Bu neşir, Süleymancılık ve Nurculuğun, hatta Diyanet'in ulaşmakta zorlanacağı bir çapta kamuoyu etkinliğidir.

Ehl-i Sünnet ve dört mezhep söyleminin merkezi tuttuğu, Osmanlı ve evliya kültlerinin motifler oluşturduğu, *Se'âdet-i Ebediyye*'deki vurgulu ilmihal detaylarının çevrelediği bir çemberde cemaat, sürekli gündemde tuttuğu "din reformcuları" İbn Teymiyye, İbn Kayyım, Efgani, Abduh, Reşid Rıza, M. Akif, Hamidullah, Mevdudi, Seyyid Kutub gibi isimlerle kendi ötekilerini de inşa etmiş, bu yüzey üzerinden yer yer dalgalandırdığı polemiklerle dinamik kalmayı hedeflemiş ve buradan bir otorite teşkil etmiştir. Cemaatin akademisyenleri de yine hoca kimliğiyle bu otoritenin sözcüleri olmuştur. Işıkçılık anti-İslamcı, Ahmet Arvasi'nin "Türk-İslam ülküsü" fikri eşliğinde epeyce sağcı ve millici din anlayışıyla aslında devletin 1980 sonrası din politikalarıyla uyumlu bir yapıdadır. Ancak yukarıda mevzubahis ettiğimiz zemindeki sabit fikirlerine doğal karşıtlığı olan Diyanet ve ilahiyat çevrelerine muhalefet etmeyi bir form haline getirmiş, bu form üzerinden haddizâtında uzlaşamayacağı diğer bazı gelenekçi cemaatlerle ittifaklar kurma ve bu yolla tesir sahasını genişletme imkânı elde etmiştir.

1950'li yıllara kadar Türkiye'nin modernleşme süreci devlet merkezli "radikal" bir süreç olarak işlemiştir. Çok partili hayata geçiş ve liberal politikaların devreye girmesiyle değişimin dinamikleri farklılaşmış ve daha önce içe kapandıkları için kendilerini gösterme imkânı bulamayan cemaatler bu yeni değişim sürecinde rol almaya başlamışlardır. Kırsaldan kentlere doğru mekân hareketliliğinin başladığı ve 1970'lerle birlikte giderek arttığı bir zamana karşılık gelen bu süreçte, kentlere uyum sağlama arayışındaki kitlelerin mobilizasyonu ve entegrasyonunu sağlamada -tarikatlar da dahil- dini cemaatler taşıyıcı bir fonksiyon icra etmişlerdir. Entegrasyonun iki yönünden bahsedilebilir. Kentlere yeni gelmiş ve çeperlere yerleşmiş insanların geleneksel İslami anlayış ve yaşantılarının devamında bu oluşumların merkezi rolleri bulunmaktadır. Eğitim imkanları sağlama, gerektiğinde bunu yatılı hizmetlerle bütünleştirme, iş bulma, hazır bir iletişim ağına dahil etme imkanları ile cemaatler bu konuda ayrıcalıklı bir pozisyondadır.

---

[100] Mustafa Tekin, "Işıkçılık – Bir Dönüşümün Hikayesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Güz 2017), s. 85-9.

Diğer taraftan bu cemaatler kendi varlıklarının devamı ve insan potansiyellerini artırmaları açısından bu dindarlara ihtiyaç duymaktadır. Böylece her iki kesim diyalektik bir ilişkiyle sürekliliklerini sağlamaktadır. Siyasetçiler de süreçte devreye girmekte, onlar cemaatlerin sosyal sermayelerinden faydalanırken, cemaatlerin de bunun karşılığında birçok sahada önleri açılmaktadır. 1950 sonrasında NATO güvenlik konseptinin unsuru olan "antikomünizm" Türkiye'de cemaatlerin mobilize edilmesinin başlıca aracıdır. Bu hususun dini grupları sağ siyasete doğru ittiğini, böylece keskin bir CHP karşıtlığı üzerinden cumhuriyetin ilk otuz yılının bir nevi rövanşının alınmak istendiğini görmekteyiz.[101]

Meşruiyetini onaylamakta zorlandıkları, üstelik on yıllarca kendinden zarar gördükleri bir devletle iş görme durumunda kalan cemaatlerin neredeyse tamamının Osmanlı mirası Sünnî gelenek ile olan malum bağlantısı *dîn ü devlet* fikri üzerinde muhafazakâr bir tutum tesis etmiştir. Bu yüzden devlet dindar toplumsal kesimler için mücadele edilecek bir düşmanlık odağı haline genellikle gelmemiştir. Bu sosyal tabanı taşıyan cemaatler de olumsuzlukların kaynağı olarak bizzat devleti değil, devleti yönetenleri hedefe koymuşlardır. Bu ise cemaatler özelinde devletle iyi geçinme, devleti idare etme, devlete işini gördürme, devlete sızma vs. şeklindeki davranış kalıplarını normalleştirmiştir.[102] Bu halin neticesi ise bir taraftan devletin dini gruplarla etkileşiminin ilk modeline uygun biçimde -mesela Diyanet ve ilahiyat faktörlerini de istihdam ederek- dindarlığı dönüştürmeye çalışması, diğer taraftan ise dindarların ve onların kısmen temsilciliğini yüklenen cemaatlerin devleti dönüştürmeye çalışması şeklindeki bir diyalektiğin inişli çıkışlı ilişki normu olarak devam etmesidir.

3.2. Entelektüel Dini Liderlik Talepleri

Söz konusu diyalektiğin dışında Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcut siyasal rejimini, devlet düzenini, ekonomik ve kültürel yapısını İslamî esaslar temelinde oluşturulacak yenileriyle değiştirmeyi, toplumu ve toplumsal gayri İslamî değerleri de bu planda dönüştürmeyi hedefleyen yapılar da çıkmıştır kuşkusuz. Başta Mısır olmak üzere Arap dünyasından ve bu arada Hint alt kıtasından, bilahare İran'dan Benna, Kutub, Mevdudi, Şeriati, Humeyni gibi siyasal İslamcı fikir ve aksiyon adamlarının eserlerinin Türkçe'ye yoğun çevirisiyle siyasal bir radikalizmin 70'lerin başından en azından 90'ların sonuna kadar İslamcı çevrelerde etkili olduğunu biliyoruz. Fakat Türkiye'deki İslamcı düşüncenin siyasallaşma ve bir ölçüde radikalleşme sürecini ülke dışındaki İhvân-ı Müslimîn gibi yapılara, malum ve meşhur isimlere ve çeviri eserlere tek başına bağlamak indirgemeci bir yaklaşımdır ve Türkiye'deki siyasal İslam'ı anlama ve değerlendirmede oldukça yanıltıcı sonuçlar vermektedir. Söz konusu ideolojik ve kültürel kaynaklarla beslenmiş mesela Endonezya'nın veya Fas'ın İslamcılığında, örneğin Selefîlik derinden kök salabilmişse, ya da yeni tip Hâricîlik ve tekfircilik görece baskınsa fakat bu özellikler Türkiye'de sathi kalmışsa, siyasallaşmanın bu radikal uçlanmalarını törpülemiş başka unsurlara da dikkatleri çevirmek gerekebilir. Bunlar

---

[101] Konunun etraflı bir değerlendirmesi için bk. Mahmut Hakkı Akın, "Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar", *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017), s. 14-8.

[102] Kara, "Hem Muhalif Hem Muvafık", s. 706-7; Çağlar, "Süleymancılık", s. 3.

Türkiye'ye özgü yerel unsurlardır. Bunların başında Necip Fazıl'la başlatılabilecek ideolojik karakterli edebi çizgi yer alır.

Bu çizgi epeyce ideolojik ve bir ölçüde aksiyoner bir çizgidir. Bir muallim filozof olarak tanıdığımız, kitapları ve çıkarttığı *Hareket* dergisiyle 60-70'li yıllarda sağcı-milliyetçi kesim üzerinde hayli etkili olan devrin fikir adamlarından Nurettin Topçu bir Nakşî-Hâlidî şeyhinin, Abdülaziz Bekkine'nin müntesibiydi. *Hareket* dergisi ilk 1939'da yayınlanmış, fasılalarla 1975'e kadar istikrarla yayınını sürdürmüştür. Savunduğu "hareket ve ahlak" eksenli dindarlık daima eleştirdiği mutaassıp, pasif, şekilci ve istismarcı dindarlığın alternatifidir.[103] Ona göre; *"Müslüman Türk'ün devlet telakkisi Müslüman Anadolu'nun sosyalizmidir"."Komünizmi bertaraf edecek ve siyonizmi toprağa gömecek"* tek alternatif buydu. Topçu buna Anadolu milliyetçiliği adını vermişti.[104] Bu iktisadî sistem sınıfçı değil, toplumcu; maddeci değil, ruhçudur. İnsanlar işledikleri toprak kadar çalıştıkları fabrikanın da sahibi olmalıdır diyen Topçu, bunun gerçekleştirilmesi için bir tür kooperatif sistemini savunmuştur. Bunları uygulayacak olan ise millî bir devlettir. Teknikten önce insanı, iktisattan önce ise ahlakı düşünen; *"sert otoriter, hür totaliter"*, *"kâinatın ruhunun yeryüzünde belirtisi"* olan bir devlet. Otoriter ve totaliter sistemlerin temel sorunları ise, bu sistemlerin ancak olumlu şahsiyetlerin (*"bilge-kral"*ların) egemenliğinde iyi işlemesidir. Demokrasilerin dezavantajı iyilik kadar kötülüğü olağanlaştırmasıdır. Fakat bir ölçüde de olsa dengeli ve denetlemeye açık yapıda olmaları bir avantajdır. Sorumluluğu bütünüyle otoriteye havale eden otoriter sistemlere nispeten demokrasilerde sorumluluk toplumundur. Dolayısıyla yaygınlaştırılmış bir sorumluluk kavramı, en azından kötülüğe duçar olma nispetini düşürmektedir. Bundan yola çıkan Topçu, otoriter toplumculuk anlayışında, adalet ve sorumluluğa, hürriyet ve eşitliğe nazaran daha yüksek bir değer atfetmiştir.[105]

Necip Fazıl Kısakürek ise edebiyat ve aksiyon yönüyle daha büyük bir isim sayılabilir. *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanmış çeşitli makalelerinin sistematik bir sıralamasından oluşan ve ilk baskısı 1968'de yapılan *İdeolocya Örgüsü* için o, "*Bu eser benim bütün varlığım, vücud hikmetim, herşeyim*" demektedir. Sitembölükbaşı, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri İslam'ı siyasi bir sistem olarak ortaya koyan yayımlanmış ilk eser olarak bu kitabı değerlendirirken; Miyasoğlu, onun hedefi, çerçevesi ve davasını sunuş tarzıyla dünya ölçüsünde bir değere sahip ve eşi

---

103 Mesela bk. Nurettin Topçu, "İslamı Sömüren Siyaset", *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 333-5. *Hareket* dergisinde 1971 başında çıkan bu yazısında Topçu, siyasal faaliyet yürüten İslamcıları (isim vermeden muhtemelen Erbakan ve hareketini) dini istismar etmekle suçluyor, "ikbale ulaşma ihtirasına alet olarak" İslam'ı kullandıklarını ileri sürüyor. Yazısını şu cümleleriyle bitiriyor: "*Çılgın şeflerin halkı coşturup sürükleme sevdasıyla göze aldıkları bu ölçüsüz istismar, Müslüman cemaatını en büyük felaket uçurumuna doğru sürüklemektedir. Zira düşman uyanıktır ve yok edici bir darbe indirmek için fırsat kollamaktadır. Gözleri kararıp da bugünkü fırsattan faydalanma ihtirasına tutulan hastalar biraz kendilerine gelsinler, millete acısınlar ve benliğimizden kurban vermemiz lazım gelen bu vatanı macera heveslerine kurban etmesinler.*"

104 Yusuf Tosun, "İsyan ve Ahlak Aşkı", https://www.indyturk.com/node/209126/türkiyeden-sesler/isyan-ve-ahlak-aşkı (Tarih: 09.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

105 Ümit Aktaş, "Nurettin Topçu ve Müslüman Anadolu Sosyalizmi", www.indyturk.com/node/211136/türkiyeden-sesler/nurettin-topçu-ve-"müslüman-anadolu-sosyalizmi" (Tarih: 14.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

bulunmayan bir fikir eseri olduğunu ileri sürmektedir.[106] On bir bölüm ve beş yüz sayfadan oluşan bu kitapta Necip Fazıl çöküş tarihinin bir muhasebesinden sonra bir İslam devleti modeli ortaya koyar. Devlet, ancak hayatın tüm yönlerinde gerçekleşecek bir İslam inkılabıyla kurulacaktır. Devletin başında halkın iradesini temsil eden "yüceler kurultayı", bunun başında da "başyüce" devlet başkanı olarak yer bulacaktır. Otoriter, bir o kadar da totaliter olduğu izlenimi veren bu rejim, ruhçuluk, milliyetçilik, nizamcılık, müdahalecilik gibi bazı temel prensipler uyarınca toplumun her sahasında köklü değişikliklere gider.

Necip Fazıl, şeyhi olan Abdülhakîm Arvasî üzerinden Hâlidiyye'ye bağlıydı. Necip Fazıl'ın Kur'an'a bakışını irdeleyen Ertürk, onun fikriyatında Kur'an'ın otoritesinin, her müslümanın bizzat doğrudan değil, ancak şeyhler ve veliler aracılığıyla ulaşılabilecek yüksek ve uzak bir konumda olduğunu ileri sürer. İnsanların Kur'an'a ulaşması sanki onun kutsallığını bozacaktır. Ana kaynaklara muhatap olup üzerlerinde düşünmek gerekli de yeterli de değildir. Gerekli değildir; çünkü o seviyeye belli seçkin kişiler ulaşabilir. Yeterli değildir; zira zihinsel karşılaşma yanında mistik bir tecrübeye de ihtiyaç duyulmaktadır.[107] Bu düşünceleriyle Necip Fazıl medrese ve tarikat gelenekçiliğine bağlı cemaatlerle pek fazla zorlanmadan uzlaşabildi. Mevdûdî ve Kutub gibi ilk kaynaklara doğrudan başvurmayı sıhhatli bir İslami hareketin olmazsa olmazı gören siyaset ve hareket adamlarını mezhepsizlikle suçlayan Necip Fazıl,[108] aslında bu yabancı adamları Türkiye'de görmek istemiyordu. Belki de bunların gençlik üzerinde gittikçe artan biçimdeki etkilerine tahammül edemiyordu. Milletler ve mezhepler üstü evrensel bir İslamî hareketi savunan radikal kesimler ile Necip Fazıl arasında bu nedenlerle kapanmayan bir mesafe hep olagelmiştir.[109]

Necip Fazıl'ın bir siyasal parti niyetiyle 1949'da kurduğu, 1951'de kendini tasfiye zorunda kalan Büyük Doğu Cemiyeti, 35 yıl boyunca aralıklarla 380 sayı çıkan *Büyük Doğu* dergisi kadar geriye bir miras bırakmamıştı. *Büyük Doğu* döneminin dergilerinden farklı olarak laiklik ve demokrasi eleştirilerine sayfalarında yoğun şekilde yer veren bir dergiydi. "Hakimiyetin millete değil Allah'a verildiği" bir demokratik sistemi teklif eden Necip Fazıl, böylece sınırsız ferdi özgürlüğün yol açacağı kargaşa ve başıboşluğun önlenebileceğini ileri sürmekteydi. Laikliğin gerçek anlamı ise ona göre din ve vicdan hürriyetiydi, fakat bu manada bir laiklik Türkiye'de geçerli değildi. Komünizm, siyonizm ve masonluk bu ülkenin insanları için en büyük tehlikelerdi.[110] 1980-1990'lı yıllarda radikal söylem ve eylemleriyle öne çıkan şair ve fikir adamı Salih Mirzabeyoğlu, lideri olduğu İBDA hareketini üstadı Necip Fazıl üzerinden Arvasî'ye nispet etti. İBDA'nın troykasını Şeyh (Arvasî), Üstad (Necip Fazıl) ve Kumandan (Mirzabeyoğlu)

---

[106] Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara: İsam Yay., 1995, s. 173; Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Suffe Yay., 1985, s. 95.

[107] Ertürk, "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", s. 107.

[108] Mesela bk. Necip Fazıl'ın Ahmed Davudoğlu'na ait *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: Bidatlarla Mücadele Yay., 1974) adlı kitabına yazdığı önsöz, s. 3-4.

[109] Büyükkara, "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Akımlar", s. 118-9.

[110] Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*, s. 177-8.

oluşturuyordu. İlk ikisinin, maneviyat aleminde melekler, şehitler ve veliler ile birlikte İBDA hareketini denetledikleri düşünülüyordu.[111]

"*Bizim milliyetçiliğimiz; İslam'a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliğidir*" diyen Necip Fazıl, Türkiye'yi merkeze alarak liderliğini Türkler'e verdiği Büyük Asya idealini Batı medeniyetinin karşısına koymuştu.[112] *Büyük Doğu*'nun bir öğrencisi olan Sezai Karakoç ise Necip Fazıl'ın milliyetçi-muhafazakâr vurgularından önemli ölçüde sıyrılarak daha ümmetçi-evrensel bir İslamcılığı formüle etmiştir. "Başyücelik Devleti" yerine Karakoç'un düşüncesinde "Diriliş Sitesi" vardır. Kendisini bu İslam düzeninin kuruluş işçisi gören Karakoç, bu ideayı inşa edecek "diriliş erleri"nin özelliklerini, ideal devletin niteliklerini *Diriliş Neslinin Amentüsü*'nde açıklar. İnşa için Hz. Peygamber'in mücadele metodu uygulanacaktır. Bu sitede maddi güçler manevi güçlerin denetimindedir. Halkın yönetimi olacak, ama demokrasi putlaştırılmayacaktır. Hukuk düzeni İslam'a dayanacak, ekonomide faizin gölgesi bile bulunmayacak, ayrıca tüm müslümanların politik birliği için merkezi Ortadoğu olan "Özülke"nin, yani dârülislamın tesisi yolunda gerekli şartlar hazırlanacaktır.[113] Karakoç'un 1990'da kurduğu Diriliş Partisi (bilahare Yüce Diriliş Partisi) söz konusu fikir ve hedeflerle siyasal bir liderlik talebinde bulunmuştur.[114] Parti günümüzde sembolik varlığını sürdürmektedir.

Parti kurmak suretiyle liderlik talebinde bulunan diğer bir entelektüel isim Ercümend Özkan'dır. Ankara'da ilk sayısını 1981'de çıkarttığı *İktibas* hala yayını devam eden bir dini neşriyat fenomenidir. Özkan eski bir Hizbü't-Tahrir'ciydi. Bu nedenle hüküm giymiş, 1967-1970 yıllarında hapis yatmıştı. Özkan, kendi ifadesine göre, Hizb'in Türkiye'de bir İslam devleti kurmak için gelmediğini, Türkiye dışında kurulacak bir devleti Türkiye'nin yok etmesini önlemek için geldiğini anlamış ve örgütten ayrılmıştı. Ayrıca Hizb ihtilalciydi. İhtilal, ikrah doğururdu. İnsanların değişerek çevrelerini değiştirmeleri ise doğal ve sünnetullaha uygun olandı. Hizb'in Kur'an ile hadisleri eşit kaynaklar olarak görmesi de Özkan'a doğru gelmiyordu.[115]

İktibas'ı çıkartmaya başlamasıyla birlikte Özkan tüm enerjisini, gayri İslamî saydığı "kirler"den İslam'ı arıtmaya yöneltti. Ona göre, dine gelenek yoluyla girmiş tasavvufî, fıkhî ve mezhebî görüşler temizlenmeliydi. Ayrıca modern Batılı ideolojiler kanalıyla İslam'a sokulan hümanist, sosyalist ya da demokratik-laik anlayışlardan din arındırılmalıydı. Bunlar sağlanmadan verilecek siyasal mücadele sağlıksız olacaktı. Bu

---

[111] Salih Mirzabeyoğlu, *Tilki Günlüğü*, İstanbul: İbda Yay., 1994, c. 4, s. 258.

[112] Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1976, s. 357, 193-6.

[113] Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul: Diriliş Yay., 1986, özellikle bk. s. 30, 36-8, 41, 44-5, 52, 56, 59.

[114] Partinin kuruluş gerekçesinde "*...Diriliş toplu ve genel adı altında özetlenebilecek olan toplum görüş ve düşüncesinin sahipleri olan bizler, görüşümüzü topluma iletme ve kabul görmesi halinde uygulamaya koyma amacıyla partimizi kurmuş bulunmaktayız*" denilmektedir. "*Teorinin mihenk taşının pratik olduğu*", "*teorik düşüncenin, ne kadar sağlam görünürse görünsün, realitenin sert ve çapraşık şartlarında doğrulamasını denemeye cesaret etmedikçe inandırıcı ve yararlı olamayacağı*" fikri böyle bir adım atmaya Karakoç'u sevketmişti, bk. Yüce Diriliş Partisi Parti Programı, http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/ (Erişim: 21.07.2022). Karakoç'un 11 Temmuz 2008'de yayınladığı "Diriliş Çağrısı" *metni, "Milletim, uyan! Kendine dön! Aslını unutma! Geçmişini bil. İçinden, gerçek aydınlardan kurulu bir kadro çıkar. Çıkar ki, onlar, hem bugününü, hem yarınını kurtarsınlar. Geleceğini, ancak, bilinçli, idealist bir aydın nesil güven altına alır*" ifadeleriyle başlamaktadır, bk. "Diriliş Çağrısı", http://yucedirilis.org.tr/dirilis-cagrisi/15/02/ (Erişim: 21.07.2022).

[115] A. B. Bircan, M. K. Atalar, *Ercümend Özkan ile İslamî Hareket Üzerine*, Ankara: Anlam Yay., 1997, s. 341-2, 345.

ise "Kur'an İslamı"nın mücadelenin temeline yerleştirilmesiyle mümkündü. Yani o hem sisteme karşı hem de geleneksel dinî gruplara karşı bir savaşım vermek mecburiyetinde kalmıştı.[116] Bu nedenle tarikatların ve medrese kökenli geleneksel çevrelerin boy hedefi olmaktan kurtulamadı. İran Devrimi'ni hep destekledi fakat bir itaat bağı ile bağlanmayı sıhhatli görmedi.

İktibas çevresi, İslamî hareketten ne anladığını dergilerinde açıkladı. Buna göre, Kur'an merkezli düşünsel arınmayı gerçekleştirmek, değişimi ve iktidarı hedeflemek hareketin "tevhidî" sayılmasının gereklerindendir. Hareket, hayatın siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik tüm yönlerini kapsamalı, bölgesel ve kavmî değil evrensel olmalıdır. "Amaca götüren her yol meşrudur" gayri ahlakîliğini taşımamalı, İslamî bir yöntemle, tavizsiz şekilde ve örgütlü yürütülmelidir. Toplumsallaşmak için açık olunmalı, ilkeler ve program sadece hareket üyelerince değil toplumun tümü tarafından bilinmelidir.[117] Hareket, devlete, halka ya da bireylere karşı terör yoluna başvuramaz. Fikirleri kabul ettirmenin yolu zorlamadan geçmez. Şiddet uygulamanın örneği ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in hayatında bulunmaktadır.[118]

Özkan'ın üzerinde durulması gereken özelliği İslâmcılık ile sağcılık/muhafazakârlık arasına açık bir ayrım koyması ve komünizm tehlikesine binaen sağcı iktidarlarla iş birliği yapmanın ve ABD müttefiki olmanın kabul edilemez olduğunu öne sürmesidir.[119] Bu kanaatiyle ve yine yukarıda zikri geçen "dinin kaynakları ve anlaşılması" hakkındaki düşünceleriyle mesela Necip Fazıl'dan ve mirasından keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Bu nedenle Özkan Osmanlı mirasının yoğun etkisindeki Türkiye İslamcılığında sakıncalı bir konuma mahkûm edilerek ihmale maruz kalmıştır. Onun "İslâmî Parti" teşebbüsünü Hizbü't-Tahrîr'den mülhem bir siyasal çıkış olarak anlamlandırabiliriz. Belirttiğimiz üzere Özkan'a göre İslami bir hareket "açık" olmalı, programı ve hedefleri insanlara açıkça ilan edilmelidir. Bu nedenle bir "parti" teşkili zaruridir. İslâmî Parti toplumsal düzeni ve devlet yapısını İslam'ın şeri hukuk düzenine göre yeniden tanzim etmeyi isteyen bir politik hedef ve gündemi olmakla birlikte diğer siyasal partiler gibi çalışmaz. Mesela seçimlerle bir ilgisi yoktur. Vekil seçilmek, parlamentoya girmek, yasama faaliyetine katılmak, muhalefete yahut iktidara oynamak, yürürlükteki düzenin işlemesinde ve istikrarında hissedar olmak, devlet imkan ve gücünden istifade etmek gibi amacı bulunmamaktadır.[120] Katılmak isteyen, parti tüzüğünün 6. maddesi uyarınca, "*Sahih akidemi koruyacağıma, salih ameller sahibi olacağıma (münkerlerden sakınıp, farzları yerine getireceğime), velhâsıl İslâm'a güvenilir bir bekçi olacağıma, İslâmî Parti'nin görüşlerine ve temel yasasına dayalı kararları kişisel görüşüme aykırı olsa bile uygulayacağıma; Parti'nin üyesi bulunduğum sürece, amacımı gerçekleştirme çabasında tüm gücümü kullanacağıma,*

---

116 Alev Erkilet, "Ercümend Özkan", *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 688-9. *Haksöz* çevresinin benzer görüşleri için ayrıca bk. Toplu Çalışma, *İslamî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul: Ekin Yay., 1996, s. 28, 73.

117 A. B. Bircan, M. K. Atalar, "İslamî Hareket -Bir Tanım Denemesi-", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 16-7.

118 "İslam ve Terör (Dehşet)", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 11-2.

119 Alev Erkilet, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslam Arayışı: Ercümend Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara, Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yay., 2013, s. 507.

120 Hüseyin Alan, "Ercümend Özkan'ın Siyasi Parti Girişimi", https://iktibasdergisi.com/2018/02/21/ercumend-ozkanin-siyasi-parti-girisimi/ (Tarih: 21.02.2018; Erişim: 23.07.2022).

büyük olan Allah'ın üzerine yemin ederim. Söylediklerime Allah ve yanımdakiler şahittir" şeklindeki yemini ederek partiye üye olur.[121] Neticede İslâmî Parti düşünce zemininde kalmış, Hizbü't-Tahrîr gibi yaygın bir pratiğe ulaşamamıştır.

İsmet Özel'i de pekâlâ benzer bir bağlamda zikredebiliriz. Şair ve düşünce adamı olarak Özel kendi nev'i şahsına münhasır dini liderlik talebini İstiklal Marşı Derneği üzerinden topluma arzetmektedir.[122] Bazı meşhur şahsiyetler üzerinden örneklendirdiğimiz "entelektüel dini liderlik talepleri"ni Türkiye'ye mahsus modern toplumsal dindarlaşma dinamiklerinin tezahürlerinden biri olarak değerlendirebiliriz. Geleneksel ile olan irtibatları direkt değil dolaylı olan, bu nedenle otoritelerini daha çok yüksek edebiyat ve söz becerilerinden, maharetle yaptıkları fikir beyanlarından, polemik kabiliyetlerinden, mücadeleciliklerinden, ezcümle bunların hâsılı karizmalarından elde eden söz konusu "entelektüeller" veya aydın ya da münevverler, Türkiye'de müslümanların önüne takip edebilecekleri ciddi bir düşünce mirası bırakmışlardır. Her ne kadar bu teorik mirasın siyasal amaçları da olan organizasyonlarla pratiğini murat etmiş olsalar da bu arzularının tahakkuk ettiği söylenemez. Haliyle reel siyasette bir karşılığı olmayan, fikir düzeyinde teorik, bir nebze de toplumsal önderlik tasarlayan girişimler olarak kalmışlardır. Bu minvalde -bu çalışmanın hacmini zorlayacağı için temas etmediğimiz- karşıtlıklarını zaman zaman birbirlerine, yeri geldiğinde ilahiyat camiasına ve Diyanet'e, bazen tarikat ve medreseye yahut Nurculuk, Süleymancılık gibi yeni tip cemaatlere ve başta Millî Görüş ve türevleri olmak üzere İslamcı siyasete yöneltmişler, kendi liderlik taleplerinin çerçevesini bu muhalefetleriyle çizmişler, muhtevasını tahkim etmişlerdir. Kuşkusuz bu münevverlerin yükselişi, ulema ve meşayihin meydandan çekilişiyle paralel gerçekleşmiştir. Bir boşluğu doldurdukları müsellemdir. Kitabi, şifahi ve fiili mirasları kültür dünyamıza ve çeşitli boyutlarıyla siyasete tesir etmeye, sıradan insanları dahi bilinçlendirmeye, yönlendirmeye, harekete geçirmeye devam etmektedir.

4. Siyasal Islahatçı Liderlik Talepleri

Türkiye'deki medrese ve tarikatlar Pakistan, Endonezya, Mısır gibi ülkelerde gördüğümüz şekilde "doğrudan" siyasal alana şimdiye kadar müdahil olmadılar. Öte yandan, geleneksel bağları olmakla birlikte modern cemaatler olarak devam eden Nurculuk, Süleymancılık gibi hareketler kültürel bir ıslahatı hedeflediler. Siyaseti "dolaylı" biçimlerde etkilemeyi denediler. "Entelektüel dini liderlik girişimleri"nde ise doğrudan siyasi sahaya inme arzu ve niyeti gizli değildi. Nihayetinde bunlar mesela İlim Yayma Cemiyeti, Kubbealtı Vakfı veya Aydınlar Ocağı benzeri oluşumların "sivilliği" ile müşterek yönleri olmayan, bilakis siyasi gayeleri de içeren dini liderlik talepleri olan örgütlü teşebbüslerdi. Ancak bu talepleri etkili biçimde gerçekleştirecek tecrübe, altyapı ve vasıtalara sahip olmadıklarını, bu yüzden de akim kaldıklarını belirtmiştik. Sanki onlar, "bir müslüman nasıl siyaset yapmalı" sorusunun teorik cevabını kendilerince verecek küçük, sembolik ama somut yol işaretleri bırakmak, en azından

---

121 Ercümend Özkan, *Laiklik-Demokrasi ve İslam*, Ankara: Anlam Yay., 2016, s. 191 vd (madde 6).

122 Bk. http://www.istiklalmarsidernegi.org.tr/ (Erişim: 31.08.2022).

meşru gördükleri ve hedefe ulaştıracağına inandıkları bir dava güzerganını tanımlamak istediler. Burada kaldılar ve ötesine geç(e)mediler.

Bu bölümde ele alacağımız oluşumların ise tam manasıyla "siyasal ıslahatçılık" (siyasal İslamcılık) kapsamında değerlendirilecek düzeyde yerel ya da küresel bir örgütlülüğe, tanınırlığa, meşruiyete sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Necmettin Erbakan'ın temelini attığı Millî Görüş hareketidir. Millî Görüş aslında Arap dünyasındaki İhvân-ı Müslimîn'i örnek alan, İhvân'ın çeşitli Arap ülkelerinde yaklaşık yüz yıldan beri talep ettiği türden bir toplumsal ve siyasal değişimi Türkiye'de amaçlayan bir harekettir. İhvân prensipte Arap ülkeleri dışında örgütlenmemektedir. Türkiye'de aynı misyonu Millî Görüş üstlenmiştir. İhvân'ın siyasal İslami sahada alternatifi ve rakibi olan Hizbü't-Tahrîr'in ise Arap kökenli bir teşkilat olmasına rağmen küresel hedefleri mevcuttur ve bu yüzden Millî Görüş'e rağmen Türkiye'de de örgütlü olması gerekmektedir. Bu iki harekete, özellikle son yirmi yıl içinde İslam aleminin diğer bölgeleriyle paralel şekilde Türkiye'de etkili olmaya başlayan Selefiyye akımı bünyesindeki siyasal oluşumları ilave edebiliriz.

4.1. Millî Görüş ve İslami Hareketin Liderliği Talebi

Ahmet Küçükağa'nın Millî Görüş'ü kastederek dile getirdiği, "*Bu hareket Türkiye'de bir teknedir, bir tezgahtır. Bu tezgâhtan geçmemiş, bu teknede mayalanmamış bir Müslüman göstermek zordur*" iddiası,[123] öncelikle İslamcı siyasal çevreler için geçerli olabilecek bir tespit olmalıdır. Millî Görüş'ün geçmişi 60'lı yılların ikinci yarısına dayanır. *Büyük Doğu*'da Necip Fazıl, *Hareket*'te Nurettin Topçu, *Türk Yurdu*'nda Osman Turan ve Osman Yüksel Serdengeçti, Süleyman Arif Emre gibi etkili fikir ve siyaset adamları bu yıllarda milliyetçilikten İslamcı çizgiye geçiş sinyalleri veriyorlarken, İTÜ profesörü Necmettin Erbakan'ın bu genel atmosferi siyasal bir hareketi başlatacak bir zemin telakki ettiği görülür. 1967'de verdiği "Doğuda, Batıda ve İslam'da Kadın" konulu konferansta, "*Müslümanlığın kendine has mütekamil bir iktisadi sistemi mevcuttur. Bu sistem ne Doğudaki sistemdir, ne de Batıdaki sistem*" şeklindeki sözleri belirgin biçimde dünya görüşünü ortaya koymaktadır.[124] Bu sözler 1991'de yayımlanacak *Adil Ekonomik Düzen* projesinin ilk işareti sayılabilir.

Kazanmış olduğu Odalar Birliği başkanlığı kendisine verilmeyen, Adalet Partisi'nden mebus adaylığı Süleyman Demirel tarafından veto edilen Erbakan, 1969 genel seçimlerine bazı arkadaşlarıyla Müstakiller Hareketi adı altında girdi. Sağcı partilerden niçin farklılaşıldığının açıklandığı "Mukaddesatçı Türk'e Beyanname" başlıklı bildiride hareket, "*Batının uyanışından sonra kabuk tutmaya başlayan İslam vecd ve aşkını ihya edecek ve onu eşya ve hadiselere hâkim kılacak*" bir kahramanın, bir kurtarıcının dört asırdan beri beklenmekte olduğu vurgusunu yapmaktaydı.[125] Erbakan Konya'dan mebus seçildi. Arkasından Millî Görüş'ün ilk partisi olan Milli Nizam Partisi (MNP)'ni kurdu (1970). Kuruluş beyannnamesinde, partinin "*iyiyi sağlama ve kötüyü men etme*" misyonunu hedeflediği belirtiliyor, "*Hak'kın yardımıyla çok yakın bir gelecekte, milletimizin yeniden*

---

[123] Ahmet Küçükağa ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.
[124] Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, İstanbul: Araştırma Yay., 1989, s. 57-9.
[125] *Sâlnâme: 1390-1970 Yıllığı*, İstanbul: Aba Neşriyat, 1970, s. 203.

bütün dünyaya örnek büyük bir medeniyet kuracağı" müjdeleniyor, "*bu ulvi gayenin tahakkuku için el birliği ile çalışmağa*" tüm vatandaşlar davet ediliyordu.[126] 12 Mart Muhtırası'nın ardından kapatılan MNP'nin yerine Ekim 1972'de kurulan Milli Selamet Partisi (MSP), yetmişli yıllardaki İslamcılaşma sürecinin etrafında döndüğü bir merkez kurum fonksiyonu görecektir.

Çakır, Millî Görüş'ün Nakşi İskenderpaşa dergahıyla Nurcu kadroların bir ittifakı olarak ortaya çıkıp geliştiğini ileri sürmektedir.[127] Ancak Erbakan'ın 1974 seçimleri arkasından sağ partiler yerine CHP ile koalisyona girmesi ve kurulan hükümetin çıkardığı af kanunuyla sol siyasi tutukluların salıverilmesi, MSP'nin başta Nurcular ve Süleymancılar olmak üzere dini cemaatlerle olan ittifak ilişkisini derinden sarsmıştır. İlk başlarda Erbakan'a destek vermekle birlikte, partiyi Büyük Doğu hareketinin bir vasıtasına çevirecek emir ve tavsiyelerinin Erbakan'ca dikkate alınmaması neticesinde Necip Fazıl da MSP'yle ters düşecektir. Bunların yanı sıra İran devrimi gibi bazı dış faktörlerin de etkisiyle MSP'li topluluklar "bir cemaat havasında" birbirine kenetlenmiş ve bir ölçüde radikalleşmiştir. Sanki artık ortada siyasal bir parti değil, lideri Erbakan olan ve devleti teslim almak için yola koyulan dini bir hareket bulunmaktadır. Partinin arkasındaki soyut kurumsal kimlik Millî Görüş olarak adlandırılmaktadır. Millî Görüş, "*insanı konu alan, insanın ilgi alanına giren her şeyle ilgilenen bir Nizâm-ı Âlem, ...tüm insanlık için, öteki dünya milletleri için refah ve huzuru sağlayıcı yeni bir düzen teklifi*" olarak kamuoyuna sunulmaktadır. O salt bir politik aktivite değildir; "*aynı zamanda güçlü devrimci nitelikleri ile, özünde insanın ve eşyanın diriliş müjdesini taşıyan bir kültür hareketi*"dir.[128]

Millî Görüş'ün misyonu Erbakan'ın şahsında kişiselleşmiş ve tekelleşmişti. Örgütler, üyelerin fikirleriyle harekete katılacağı temsiliyet kanalları değil; emir-komuta zincirinin halkaları ve genel merkezin temsil ettiği mutlak doğruların aktarıldığı eğitim kurumları işlevi görmekteydi.[129] 'Hoca' olarak vasıflanan Erbakan, siyasi bir partinin sıradan lideri değildi; biat edilmesi gereken dinî bir önderdi. İtaat anlayışının referansları peygamber-sahabe ilişkisi bağlamındaki örneklerle oluşturuldu. Bu yüzden bağlılık dinsel temelli bir muhtevaya sahipti.[130] Çakır, Millî Görüş'ün, belli bir "sırrın" paylaşıldığı, kendi ritüelleri ve apayrı mantığı olan bir "kan kardeşliği cemaati"ni andırdığını söyler.[131] Bu 'sır' genellikle Erbakan'ın dışarıya kapalı özel toplantılarında açılır. Kutsal cihat hareketi olarak Millî Görüş, onun emiri olarak da Erbakan, bazen üstü kapalı, çoğu zaman daha açık tarzda lanse edilir.[132] Bu liderlik projeksiyonu ülke sathıyla

---

126 "M.N.P. Millî Nizâm Partisi Kuruluş Beyannamesi", https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/798 (Erişim: 10.09.2022).

127 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., 1995, s. 217.

128 Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, s. 136, 243-4.

129 Menderes Çınar, "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm", *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 175.

130 Bk. Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004, s. 31. Ayrıca İskenderpaşa dergâhı eski şeyhi M. Esad Coşan'ın (ö.2001) Erbakan hakkındaki 26 Mayıs 1990 tarihli konuşması için bk. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 48-54.

131 Ruşen Çakır, "Millî Görüş Hareketi", *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 569.

132 Bk. Coşan'ın söz konusu konuşması: Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 52-3. Ayrıca bk. Erbakan'ın Diyanet bürokratlarıyla konuşması: Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, c. 1, s. 483-4.

sınırlı da değildir. Aynı zamanda geniş İslam coğrafyasına hitap etmektedir.[133] Fakat bu hitabın -Millî Görüşçüler kabul etmese de- bir harici karşılığının olduğunu söylemek güçtür.

Millî Görüş hareketinin dinî meşruiyetinin ve misyonunun söz konusu özel toplantılar dışında mensuplara nasıl aktarıldığını, diğer dinî gruplarla oluşan bazı ortak gündemlerde Millî Görüş'ün pozisyonunun nasıl belirlendiğini, onlardan gelen tenkitlere dinî kaynaklar ışığında nasıl cevap verildiğini izlemek açısından, seksen ve doksanlı yıllarda *Millî Gazete*'deki çok tutulan yazılarıyla temayüz etmiş eski *Yeni Devir* ve *Şura* yazarı Ahmet Akgül'ün söylediklerine bakmak önemli ipuçları verecektir. Bazı makalelerini derlediği *Değişen Dengeler ve İslam* adlı kitabında Akgül, yeryüzü hakimiyeti için çarpışan iki güç odağından bahseder: Birincisi, mevcut zulüm düzenini devam ettirerek Büyük İsrail hayalini gerçekleştirmek isteyen Siyonistlerdir. İkincisi ise "*bu şeytan saltanatını yıkıp İslam'ın barış ve adalet nizamını yerleştirmek isteyen ve bunun için gerekli olan kavram, kurum ve programlara sahip Millî Görüşçüler*"dir. Hak ve batıl mücadelesi Siyonizm'le Millî Görüş arasında cereyan etmektedir. Siyonizm bâtılın karargâhı, Millî Görüş Hakk'ın karargahıdır. Mücadeleyi kazanmak için İslam Birleşmiş Milletleri gibi evrensel teşkilatların kurulması, Adil Ekonomik Düzen'in uygulanması, güçlü siyasi ve askeri bir otoritenin hazırlanmış olması gerekir. Bu nedenle Millî Görüş iktidar olmadan 'halife' arayışına girmek yararsız bir çabadır. Millî Görüş hareketi ve cemaati dünyadaki tüm Müslümanların tercümanı ve temsilcisidir. Tâbi olunması gereken *sebîlü'l-mü'minîn'i* (Müslümanların yegâne yolunu), icmâ-i ümmeti, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı ifade eder. Akgül şu ayeti hatırlatır: "*Her kim kendisine hidayet ve İslamîyet apaçık belli olduktan sonra resule (elçiye) muhalefet ederek sebîlü'l-mü'minîn'den başkasına uyarsa, onu düştüğü sapıklıkta bırakırız ve ahirette onu cehenneme sokarız*" (en-Nisâ: 76).[134]

Bu yaklaşım bir hayli tekelcidir ve Türkiye'ye özgü dini otoritenin çok parçalı ama görece uzlaşmacı ve paylaşmacı karakterine uyum göstermemektedir. Haliyle muhtelif cinslerden aksülamele sebep olmaktadır. Bir ilahiyat profesörü olan Hayrettin Karaman'ın hatıratında rastladığımız bir anekdot anlaşmazlıkların en azından usuli vechesini gözler önüne serer. Erbakan ile birlikte bir mesele üzerinde konuşurlarken ona hitaben, "*(...) sizler siyasi faaliyet yaparak, bizler de eğitim ve öğretim yoluyla aynı davaya hizmet edeceğiz, amacımız bir, yöntemlerimiz farklı...*" diyen Karaman'a muhatabının cevabı onun iddiasıyla şöyle olmuştu: "*Allah önümüzdeki seçimde bana şu kadar milletvekili lutfederse iktidarımızdan altı ay sonra İstanbul'da ince çorapla dolaşan bir kadın göremezsiniz. Ben altı aydan söz ediyorum, siz yıllar sürecek sonu da belirsiz bir faaliyetten söz ediyorsunuz. Ben sizi anlı şanlı cihada davet ediyorum, siz cephe gerisinde soğan ve patates soyalım diyorsunuz*".[135]

Erbakan'ın ilahiyat veya Diyanet mensuplarına yahut medrese ve tarikatlardaki sivil hocalara prensipte bir karşıtlığının olduğunu tabii ki söyleyemeyiz. Asıl mesele onun din hocalarını Millî Görüş bünyesinde ve hiyerarşi içinde görememesidir. Karaman

---

[133] Ömer Baykal, Ömer Çaha, "Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan'ın Türk Siyasetindeki Yeri", *Akademik Hassasiyetler*, 4/8 (2017), s. 8-9.

[134] Bk. Ahmet Akgül, *Değişen Dengeler ve İslam*, İstanbul: Risale Yay., 1994, s. 26, 76-7, 89, 134.

[135] Hayrettin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İstanbul: İz Yay., 2008, c. 2, s. 242-3.

örneğinde olduğu gibi, hocaların böyle bir itaat ilişkisine yanaşmamasıdır.[136] Bir konuşmasında ulema kesimini değerlendiren Erbakan, üç husustaki eksikliği önemli bulduğunu belirtir. Birincisi, alimlerin hayatttan kopuk şekilde nazariyatla meşgul olması, bugünün ihtiyaçlarına cevap verecek fiili çareler üretememesidir. İkincisi, teferruatla ilgilenip aslı ihmal etmeleridir. Ümmetin önüne asli projeler sunmaları gerekirken, sanki "ileride lazım olur" tavrıyla furuat mevzulara dalmaları büyük noksanlıktır. Erbakan son olarak alimlerimizin düşünüp üretirken batı tesirinde kaldıklarını fakat bunun farkında olmadıklarını ileri sürer.[137]

Söz konusu müstağni tavra kamuoyuna da mâl olan ciddi itiraz İskenderpaşa dergâhı şeyhi ve ilahiyat profesörü M. Esad Coşan'dan gelmiştir. Erbakan'ı parti liderliğine dergahın kendinden önceki şeyhi ve kayınpederi olan Mehmet Zahid Kotku'nun getirdiğini, dolayısıyla parti hareketinin tekkenin fonksiyonlarından biri olduğunu ifade eden Coşan, hakiki liderliğin esasen kimde ve hangi kurumda olması gerektiğini bu argümanlarla ilan edecektir.[138] Üstelik Coşan İslami bir hareketin başında politikacıların değil "peygamber varisi alimlerin" olması gerektiğini düşünmektedir.[139] "Kayıtsız" tavrına karşı bir teklif olarak sunulan "alimler meclisine" mukabil Erbakan'ın "*şura kurup da başıma hocalar belasını mı alayım*" dediğini ileri süren Coşan, Millî Görüş'ün kesinlikle bir "cihat karargahı", Erbakan'ın da bir "cihat emiri" olmadığını belirtecektir.[140] Bu neticenin benzerine Coşan'dan yaklaşık on yıl önce Necip Fazıl tarafından *Rapor*'unda temas edilmiş, Erbakan'ın hilafet ve biat talebinden ayıplama ve kınama üslubunda bahisle, bu durumun en başta M. Zahid Kotku tarafından uygun görülmeyip reddedildiği bildirilmiştir.[141]

Millî Görüş'ün "ben merkezci" İslamî hareket teorisi Nurculuk, Süleymancılık gibi büyük geleneksel akımlarca doğal olarak dikkate alınmamıştır. Radikal İslamcı akımların büyük bir kısmı da partisel siyasi mücadeleye sıcak bakmamışlardır. Radikalizmin parti karşıtlığında iki belirgin eğilim göze çarpar. Birinci eğilim, particiliği gayri İslamî sistemle bir uzlaşma biçimi sayar ve bu tutumu sahih akideden sapma olarak görür. Atasoy Müftüoğlu'nun "*Muhammedî bir düşüncenin oluşması için Ebu Cehl'in*

---

[136] Bilgin, popüler kanaatin aksine en azından ilk yirmi yılında ilahiyatçılar içinde Millî Görüş destekçilerinin sanıldığından az olduğunu belirtmektedir. Özellikle Turgut Özal'ın ANAP'ı 1983'te iktidara geldiğinde, ANAP'ı temsilen merkez sağ, diğer dini gruplar gibi ilahiyatçıları da büyük oranda kendine çekmişti. Özal sonrasında partinin muhafazakâr hüviyetini kaybetmesi üzerine ilahiyatçılar arasında Miili Görüş'e doğru bir teveccüh başladı, bk. Bilgin, "İlahiyat'ın Dili", s. 64-5. Bu geniş buluşmanın konjonktürel olduğu, bir itaat bağına dayanmadığı, AK Parti kurulduktan sonra ise ona doğru bir kayışın yaşandığı görülmektedir.

[137] "Prof. Dr. Necmettin Erbakan Hocamızın Alimlere Tavsiyeleri", YouTube video kaydı, https://www.youtube.com/watch?v=kH_du74u1vo (Erişim: 29.07.2022).

[138] M. Es'ad Coşan, "Bir Parti ve Biz", http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/fetih/g900526.htm (konuşma: 26.05.1990; Erişim: 30.07.2022).

[139] Bk. Halil Necatioğlu, "Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü", *İslam*, 77 (Ocak 1990), s. 4; Necatioğlu, "Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü", *İslam*, 87 (Kasım 1990), s. 6.

[140] Konuşmalar ve kaynakları için bk. Baykal, Çaha, "Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan", s. 11-2.

[141] Necip Fazıl, *Rapor 10*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980, s. 17. Konuyu Necip Fazıl "*Dıştan gelen hiçbir düşman, İslam'a kıymakta bu içten gelen sahte dost kadar tehlikeli olamaz*" cümlesiyle kapatmaktadır. Başka bir raporunda ise anlaşmazlığı ve rekabeti şu sözleriyle açıklamaktadır: "*Milli Selamet Partisi bizim 40 yıllık çileli fikriyatımızı bir çırpıda kapma ve berbat etme gecekondusu...*", bk. Necip Fazıl, *Rapor 7*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980, s. 39.

yardımını isteyemezsiniz" cümlesi, bu eğilimi çarpıcı biçimde yansıtan bir ifadedir.[142] Diğer yaklaşımda ise konu bir inanç sorunu olarak değerlendirilmez. Millî Görüş'ün yöntemsel yanlışları ortaya konur veya Erbakan'ın stratejisi ya da liderlik tarzı masaya yatırılır. Değiştirilmesi hedeflenen rejim içindeki bir kurumun İslamî hareketin merkezi olamayacağının altı çizilir.[143] Her iki yaklaşımın pratik sonucu seçim zamanı geldiğinde oy vermemek şeklinde olmaktadır.[144]

4.2. Hizbü't-Tahrîr ve Hilafet Talebi

Erbakan'ın etrafında dillendirilen hilafet iddiası bir kesim tarafından Erbakan'ın halefi kabul edilen Ak Parti lideri ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan adına da dillendirilmektedir. Özellikle 24 Temmuz 2020'de Ayasofya'nın tekrar ibadete açılmasıyla daha aleni biçimde gündeme gelen bu konu her ne kadar parti yetkililerince reddedilse de ülke içi ve dışında konjonktürel olarak tekrarlanmaya devam etmektedir.[145] Günümüzde hilafetin yeniden tesisi için küresel çapta siyasal faaliyet yürüten Hizbü't-Tahrîr teşkilatının sözde Türkiye vilayeti, geçmişte Erbakan'a atfen söylediklerine benzer şekilde Erdoğan için de bunun imkanının bulunmadığını ifade etmiştir. Hizb'e göre, Türkiyeli müslümanların demokratik laik sisteme entegre edilmesini Erbakan ve Millî Görüş üzerinden başaramayan Batılı egemenler ve laik Kemalist çevreler, bu entegrasyonu Ak Parti eliyle gerçekleştirmek istemişler ve AK Parti'nin uygulamada görünmeyen İslami söylemleri üzerinden halkı rejimle barıştırmışlardır.[146] Haliyle böyle bir iddianın toplumsal ve şer'i bir karşılığı bulunmamaktadır.

Kudüs'te 1953 yılında el-Ezher mezunu Filistinli bir ilim ve hareket adamı olan Muhammed Takiyyüddin en-Nebhânî tarafından kurulan Hizbü't-Tahrîri'l-İslâmî (İslami Kurtuluş Partisi),[147] o günden bugüne "müslümanların biat edebileceği bir halifeyi naspetme" gayesiyle faaliyet gösteriyor. Hizb kendisini "*ideolojisi İslam olan siyasi bir partidir*" şeklinde tanımlıyor. "*Siyaset onun işi ve İslam onun ideolojisidir*".[148]

---

142 Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 22. Mehmet Pamak'ın *İzzeti Başka Yerde Aramak* (y.y.: Selam Yay., 1995) kitabı ile Mehmet Sümbül'ün *İslam Adına Particilik* (İstanbul: Objektif Yay., 1992) kitabı bu eğilimin yansıtıldığı iki eser olarak göze çarpar.

143 Bu tarzda yapılmış eleştiriler için bk. Molla Mansur Güzelsoy, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, İstanbul: Fıtrat Yay., 1996, s. 118-22; Ömer Faruk Köse, *İslamî Hareket ve Önündeki Engeller*, Ankara: Fecr Yay., 1997, s. 33-4.

144 Büyükkara, "Türkiye'de Radikal Dini-Siyasi Akımlar", s. 137. Millî Görüş hareketinin radikal İslamcı niteliği hakkında bk. a.g.e., s. 133-7.

145 Ak Parti hükümetini destekleyen bir medya grubunun haftalık dergisi olan *Gerçek Hayat*'ın Ayasofya'nın açılmasından üç gün sonra "Şimdi Değilse Ne Zaman? Sen Değilsen Kim?: Hilafet İçin Toparlanın" başlığıyla çıkması (sayı: 1031, 27 Temmuz – 2 Ağustos 2020), Erdoğan'ın hilafeti konusunu bir kez daha gündeme getirdi. Ayasofya'nın 86 yıl sonra bir yargı kararıyla açılmasına benzer bir adımla, hilafeti 1924'de lağveden TBMM'nin, bu kurumu tekrar işler hale getirebileceği fikri konunun tartışma mihverini oluşturmuştu.

146 Yılmaz Çelik (Köklü Değişim Medya), "Yıkılışından Bugüne Türkiye'de Hilafet / 5. Bölüm: Refah ve Ak Parti ile Müslümanların Sisteme Entegrasyonu", https://kokludegisim.net/haberler/yikilisindan_bugune_turkiyede_hilafet__5_bolum_refah_ve_ak_parti_ile_muslumanlarin_sisteme_entegrasyonu (Tarih: 25.03.2021; Erişim: 31.07.2022).

147 Hizbü't-Tahrîr teşkilatı ve kurucusu Nebhânî hakkında temel malumat için bk. Ali Köse, "Hizbü't-Tahrîri'l-İslâmî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 18, s. 184-5; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 189-192.

148 Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1431/2010, s. 10.

Nebhânî'nin İslami toplum ve yönetim hedefiyle çalışan İhvân-ı Müslimîn hareketi mevcut iken alternatif bir teşkilatlanmaya gitmesi, siyasal bir parti (*el-hizb es-siyâsî*) olarak hareket etmenin İslamî ve tabii ki nebevî metodun gereği olduğuna inanmasının bir neticesiydi. Metodik partisel bir hareket başlatarak, sanki yeterince hiyerarşik hareket etmeyen, ilke, aşama ve hedeflerini somut şekilde belirlemeyen, haliyle günübirlik stratejiler peşinde günübirlik kazanımlarla yetinen, süreçte bu nedenlerle ister istemez tavizkar duruma düşen, yer yer bir hayır kurumuna veya tebliğ cemaatine dönüşerek enerjisini sarfeden İhvân'a bir alternatif oluşturmak istiyordu. Buna binaen örgütüne mutlak ve sıkı bir metodik çerçeve ördü. Hatta kuracakları hilafet devletinin anayasa tasarısını bile hazırladı.[149]

Hizbü't-Tahrîr'e göre eğer İslami bir teşkilat faaliyete geçecekse, "*Bu cemai çalışmanın ... siyasi bir çalışma olması gerekir ve siyasi olmaması caiz değildir. Çünkü Hilafet'i ikame etmek ve halifeyi nasbetmek siyasi bir iş olduğu gibi Allah'ın indirdikleriyle hükmetmek de siyasi bir iş olup ancak siyasi bir çalışmanın olması ile gerçekleşir*".[150] Ancak Hizb, dârülislâm-dârülküfür ayrımına ilkesel bir önem atfettiği için, şer'i olmayan bir sistemin koyduğu kurallar içerisinde resmi yoldan partileşerek veya bu sistemin yardımını talep ederek İslam'ı iktidara getirmenin kesinlikle doğru bir metot olmadığı kanaatini taşımaktadır. Bu husus, "*vâcibe haram yollarla ulaşılması şer'an caiz değildir*" cümlesiyle ifade edilir.[151]

Haliyle söz konusu siyasi duruş, neredeyse tüm İslam ülkelerinde Hizbü't-Tahrîr'i yasadışı bir statüye mecbur etmiştir. Diğer taraftan, İslam'ın siyasal hakimiyetinin istikrar bulmasına kadarki Mekke ve Medine'de geçirilmiş olan merhalelere günümüz çalışmalarında da riayet edilmesi prensip olarak benimsenmiştir. Merhaleler kadro oluşturma, topluma açılma ve yönetimi devralma şeklinde üç safha olarak tespit edilmiştir. İçinde bulunulan merhalenin icabı partinin silahlı şiddet yöntemlerinden özenle uzak kalması nedeniyle mevzubahis illegal durum, devletler ve güvenlik birimleri açısından tolere edilebilir bir mahiyet arzetmiştir. Nitekim parti Türkiye'de basın-yayın faaliyetlerini serbestçe sürdürmekte, ağırlıklı olarak hilafet konusunun işlendiği izinli toplantılar, konferanslar hatta mitingler tertip edebilmektedir.[152] Fakat hilafet ve şeriat vurgusunun çok belirgin yapılması nedeniyle teşkilat mensuplarına yönelik kovuşturma, gözaltı, tutuklama ve mahkumiyetler hiç eksik olmamaktadır.

4.3. Selefi Grupların Dini ve Siyasi Liderlik Temayülleri

Arap dünyası, Hint alt kıtası ve Güneydoğu Asya'nın radikal hareketlerinin teori ve pratiğine net olarak damgasını vuran Selefîliğin Türkiye'deki İslami çevrelerde tesiri oldukça dar çaplıdır. Bu durumun Türkiye'ye mahsus bazı sosyo-kültürel şartlardan kaynaklandığı tezini çalışmamızın ikinci bölümünde açıklamıştık. Daha çok Vehhabiliğin bir uzantısı olarak görülen Selefîlik, hem Suudî'lerin ideolojisi olarak anlaşılması, hem de Osmanlı geleneği ve modernizmin çift taraflı etkisinin ülkede üst

---

149 Detaylar ve açıklamalar için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İslami Davanın Güzergâhı: Metodik İslamcı İktidar Teorileri*, İstanbul: Klasik Yay., 2021, s. 93-4, 113.

150 Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir'in Değiştirme Metodu (Menhac)*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1430/2009, s. 19-20.

151 Hizb ut-Tahrîr, a.g.e., s. 41. Bu ilke Hizb'in anayasa taslağının 182. maddesinde ayrıca vurgulanır.

152 Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 191-2.

seviyelerde olması nedeniyle Türkiye'de bir itibar zemini bulamamıştır.[153] 1980'lerin sonlarında başlayıp nüfuzu artarak bugüne uzanan, daha çok matbuatta, bilahare de dijital platformlarda inşa edilmiş ilmi ve kültürel düzeydeki Selefi söylem ve faaliyetler genellikle Suudi Arabistan irtibatlı olarak karşımıza çıkmaktadır. 2000'li yıllarda gündeme giren ve Kasım 2003 İstanbul bombalı saldırılarıyla görünür hale gelen tedhişçi Selefî yapılanmalar da aynı şekilde Türkiye'ye özgü dinî-siyasi dinamiklerle bağlantılı değildir. Afgan Cihadı'nın ardından başlayan iç savaşta ve Taliban'ın ilk iktidar döneminde temayüz eden El-Kaideci enternasyonal "Cihadî Selefîlik", diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de bir takım marjinal gruplaşmaların oluşumuna sebep olmuştur.

Aslında Türkiye'de Selefilik denince 1958 – 1993 arasında çıkan *Hilal* dergisi ve Hilal Yayınevi ile bunların başındaki Salih Özcan ve İsmail Kazdal'ın isimleri anılır. Özcan Suudi kurumu Râbıtatü'l-'Âlemi'l-İslâmî'nin kurucuları arasındadır. 1960-70'li yıllarda kendisi gibi kurucu olan Mevdûdî ve Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin eserlerinin yanı sıra İhvân-ı Müslimîn'den Bennâ, Kutub, Udeh, Karadavî gibi ünlü İslamcıların kitaplarını ve makalelerini yayınlar. Tercümelere dayanan bu yayın faaliyetinin Türkiye'deki İslamcı düşüncenin değişiminde, özellikle siyasallaşmasında, daha ümmetçi çizgiye gelmesinde ve radikalleşmesinde çok önemli tesirinin olduğu iyi bilinen bir husustur. Ancak bunları "Selefî faaliyetler" olarak değerlendirmek güçtür. Mesela *Hilal* dergisinin uzun yıllara uzanan yayın etkinliği içinde İbn Teymiyye veya İbn Kayyım'dan, yahut Vehhâbî Necid ulemasından bir çeviri mevcut değildir.[154] Hâkezâ "Malatya çevresi" diye ünlenen, Sait Çekmegil, Sait Ertürk, Ramazan Keskin gibi isimlerin yer aldığı faaliyet ağında, "ilk kaynaklara dönüşçü", "tecdid çizgisinde" ve bu yüzden başta tasavvuf düşüncesine ait olanlar olmak üzere bidatlarla mücadele söylemini önceleyen, bunların "şirk"le bağlantısını sıklıkla gündeme getiren bir dini çizginin hakim olduğunu tespit etsek de, bu fikir ve eylem çerçevesini de malum Selefiyye ile irtibatlandırmak yanlış olur. Onuş'un deyişiyle bu çevrede de Afgânî - Abduh - Reşid Rıza çizgisine ve bu çizginin Türkiye'deki yansımalarının temsilcisi konumundaki *Sebilürreşad* çevresine dayandırma veya daha hafif bir tabirle bu çizgiyi örnek alma temayülü olduğu söylenebilir.[155]

Tespit edildiği kadarıyla İbn Teymiyye'nin Türkçe'de yayımlanan ilk eseri Abdullah Bid'a Düşmanı müstear adıyla Zekeriya Beyaz'ın tercüme ettiği *Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk* başlıklı kitaptır. Kazdal yayınevinden (1969) çıkan bu kitaba yazmış olduğu takdimde İsmail Kazdal, İbn Teymiyye'nin amacının "*ilahî kaynakları bırakıp onların yerine insanların sözlerine, tevillerine, hareketlerine tabi*" ve "*sayısız bidatler içine yuvarlanmış*" olan "*Müslümanları tekrar Kur'an ve Sünnete bağlamak*" olduğunu vurgulamıştır. Bu tercümenin amacını da "bu inancın ihyası" olarak açıklamıştır. Hayrettin Karaman'ın hazırlayıp tercüme ettiği, İbn Teymiyye, Şah Veliyullah Dihlevi, Abdullah b. Abdülazim ve Senhuri'nin risalelerinden oluşan antoloji ise 1971 yılında neşredilmiştir. Karaman, tercüme ettiği bu dört risalede içtihat, taklit ve telfik gibi

---

153 Ümit Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, İstanbul: Bengisu Yay., 1996, s. 134.

154 Muhammed Usame Onuş, "Cumhuriyet Dönemi İslamî İlimler Literatüründe Selefîlik ve İbn Teymiyye Çizgisi: Başlangıç Mülahazaları", TALİD: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 13/25-26 (2015), s. 306.

155 Onuş, a.g.e., s. 314.

hususların "*taassup ve tarafgirlikten uzak, muhakkık âlimler tarafından*" kaleme alındığını ifade etmiştir.[156]

Özetle, 1980 öncesindeki bu faaliyetleri orijinal Selefiyye gelenekçiliği içinde mütalaa etmemek gerekir. Bu noktadan belki de ciddiye alınacak ilk hareket bir Irak Türkmeni olan Abdullah Yolcu'nun Suudi Arabistan'daki tahsilinden sonra 1986'da Türkiye'ye gelip yerleşmesi ve gerçek anlamda bir Selefi yayınevi diyebileceğimiz Guraba Yayınları'nı 1992'de kurmasıdır. Bilahare Türkiye'de ün yaparak cemaat toplayacak Selefi hocalar, ilk başlarda Avrupa'dan, daha sonra da doğrudan Türkiye'den Suudi Arabistan'a, bazen de Mısır üniversitelerine gidip tahsil gören şahsiyetlerdir. Yolcu Elbânî, İbn Bâz, İbnü'l-Useymîn, Fevzân gibi büyük Selefî şeyhlerden okumuş birisiydi. Belçika'dan Suudi Arabistan'a geçen, tahsilinden sonra da 1990'da Türkiye'ye yerleşen Ebû Said Yarbuzî künyeli Mehmet Balcıoğlu da Mukbil el-Vâdı'î, Rebî' el-Medhalî gibi meşhur şeyhlerden ders almıştı. Mehmet Emin Akın ise Selefilik'le Mısır'da tanışmıştı. Ubeydullah Aslan, Taceddin Bayburdi, Feyzullah Birışık, Hüseyin Cinisli, Yılmaz Şahin (Ebû Zerkâ), Muhammet Çiftçi (Ebû Enes) gibi isimleri de daha genç nesilden kişiler olarak burada zikredebiliriz. Tüm bu isimlerin bilhassa 2002 sonrasında Türkiye'de eskiye nispetle özgürleşen dini faaliyet ortamlarında kendi yayınevi, dernek, mescit, Kur'an kursu ve medreselerini tesis ettiklerini görüyoruz.

Selefîlerin usûl (*menhec*) üzerine hiç esnemeyen aşırı vurguları Selefiyye'nin bölünmeye ve parçalanmaya çok yatkın olan karakterini açıklayan bir hususiyettir. Selefilerin akide telakki ettikleri ortak kabulleri, yaşadığımız dünyada sürekli gelişen olaylar karşısında ister istemez yeniden yorumlanma durumunda kalmaktadır. Dayanak noktaları olan naslar yeniden tefsire tabi tutulmaktadır. Neticede kaçınılması mümkün olmayan tefsirî/yorumsal farklılıklar, "esnek bırakılmayan" usulü zorlamakta, usul zorlanınca otantik usulün, yani hakiki prensiplerin mahiyeti üzerinde cepheleşme oluşmakta, her bir cephe karşısındakini "sahih" usulden sapmakla (*inhiraf*) suçlamakta, bu durum bünye içinde fırkalaşmaları, hizipleşmeleri doğurmaktadır. Aslında üzerinde uzlaşılmış görünen sâbiteler, tekrar onarılamayacak bir iç tefrikanın, sonuçta ise ayrışma ve karşılıklı dışlamanın kaynakları olmaktadır.[157]

Türkiye'de her bir Selefi ismin etrafındaki farklı gruplaşmaları bu bakımdan değerlendirebiliriz. Her birinin yüzünü döndüğü ve çoğunlukla maddi olarak destek bulduğu yurtdışındaki çevrelerin menhec, fikriyat, fiiliyat ve gidişatı, Türkiye'deki söylem ve eylemlere bu sebeple doğrudan tesir etmektedir. Suudi rejiminin "resmi-kurumsal" Vehhabi ideolojisi üzerinde gidenler olduğu gibi, 1990'ların ürünü olan Sahve Selefiliğine yakın duran çevreler de vardır. En son "Cihadî" diye kendilerini tanımlayan oluşumların da aynı rekabet meydanına çıktıkları, ilk önce El-Kaide yapılanmaları olarak, daha sonra da ondan kopan DAİŞ (İslam Hilafet Devleti) veya Nusra hücreleri olarak illegal biçimde varlıklarını sürdürdükleri, marjinal ölçeklerde de olsa bir sempati alanı oluşturdukları, legal standartta yayın faaliyetleri yaptıkları (Beyaz Minare Yayınları, Anlatı Yayınları gibi) görülmektedir. Yahut bu teşkilatlardan bağımsız şekilde mesela Ebû Hanzala künyeli Halis Bayuncuk'ta (*Tevhid* dergisi ve

---

[156] Onuş, a.g.e., s. 315-6.

[157] Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas (ed.), İstanbul: Ensar Neşr., 2014, s. 488.

Furkan Yayınları), Ebû Hâris künyeli Ramazan Oral'da (Vasat Kitabevi) veya Murat Gezenler'de (Şehadet Yayınları) görüldüğü gibi hoca ve lider kimliğinde kendilerine alan açan bazı tanınmış kişiler aynı meydanda faaliyetlerine devam etmektedirler. Son üç isim daha çok tekfirdeki aşırılıklarıyla ünlenmişlerdir.

Her biri kendi önderlik ve rehberliklerini önemseyen, aynı zamanda Selefiyye'ye özgü sebeplerle yer yer birbirlerini dahi tekfir edebilen bu şahsiyetlerin ve kurumsal kimliklerin, bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde ele aldığımız Türkiye'ye mahsus dini liderliklere her biri için farklı sebeplerle, bazen tekfir tutumunun da eşlik ettiği kalıplaşmış karşıtlıklar geliştirdiklerini müşahade etmekteyiz. Bu muhalefet ve red Ehl-i Hadis – Selefiyye gelenekçiliğinin malum klasik kaynaklarına binaen, ince, uzun ve müdellel tahkiklerle gayet şeffaf biçimde dile dökülmekte, birçok kitap, risale yazılmakta, videolar çekilmektedir. Mesela Murat Gezenler'in dünyasında Türkler müşrik bir toplumdur. Seçimlerde oy atmak, çocukları devlet okuluna göndermek, askere gitmek gibi amellerle dinden çıkmışlar, kafir olmuşlardır. Tarikatlar "Allah'tan başka ilahlar edinen" topluluklardır. DAİŞ'e yakın olmadıklarını söyleyen Gezenler, bu örgütün Sünnî toplumları müslüman saydığını, oysa kendilerinin bu toplumları değişik sebeplerle müşrik sınıfına soktuklarını ifade etmektedir.[158]

Yolcu'nun Guraba Yayınları Türkiye'ye dönük hedefleri bağlamında, "batılılaşma, mezhepçilik, aşırı tasavvuf, Şiileştirme ve Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine maruz kalan" bir ülkede Allah'a insanları davet etmek ve Ehl-i Sünnet akidesini neşretmek için çalıştıklarını ileri sürmektedir. Kitap, dergi, broşür gibi yazılı, TV ve videolar gibi sesli ve görüntülü iletişim imkanlarını kullanarak genç nesillere hakiki İslam'ı ulaştırmaya ve bu daveti müdafaa edecek bir kamuoyu oluşturmaya çaba sarfettiklerini belirtmektedir.[159] Çok müracaat edilen tedavüldeki bir yayın olarak *Günümüzde Selefi Salihin Gibi Nasıl Olursun?* başlıklı broşür,[160] maddeler halinde ne yapılması gerektiğini bildirmektedir. Buna göre Türkiyeli bir müslüman yardım için sadece Allah'a dua etmeli; Selef akidesi üzerine olan alim ve davetçilerle irtibatını devam ettirmeli; ilim öğrenmeye istekli olmalı; bidatçı olarak bilinen meclis ve konferanslardan uzak durmalı; tüm grup ve hiziplerden soyutlanmalı; (varsa İslam devletinin reisi haricinde) herhangi birine biat etmekten sakınmalı; insanları Selef menhecine çağırmalı; bidatçılara zarar veren yayınları insanlara ulaştırmalı; Selef'e mensubiyetini açıktan ilan etmeli; arkadaşlarını iyi seçmeli ve dünyanın sıradan güncel meseleleriyle ilgisini mümkün olduğunca asgariye düşürmelidir.

Çok parçalı ve küçük çaplı da olsa organize ve programlı faaliyetler içinde olan, özellikle dijital iletişim platformlarını çok verimli kullanan Selefilerin bu müspet görüntüye rağmen Türkiye'de bir çekim merkezi oluşturamadıkları görülmektedir. Şener, bu "ilgisizliği" Türkiyeli Selefilere sorarak onlardan cevaplar almaya çalışmıştır. Buna göre, Türklerin müslümanlığa giriş biçimleri ve bu tanışmada tasavvuf geleneğinin ve

---

158 Murat Gezenler ile söyleşi: "Türkler Müslüman Değildir, Müşriktir", röp. İsmail Saymaz, https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/ismail-saymaz/turkler-musluman-degildir-musriktir-6058726/ (yayın: 29.09.2020; Erişim: 02.08.2022).

159 Guraba Yayınları, "Hakkımızda: Yayınevimizin Tanıtımı", https://www.guraba.com.tr/sayfa/hakkimiz da (Erişim: 02.08 2022).

160 Ebu Umeyr bin Muhammed et-Turki, *Günümüzde Selefi Salihin Gibi Nasıl Olursun?*, Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, 1435, s. 9-25.

tarikatların rolleri Selefiliğe karşı ciddi bir tarihi direnç oluşturmaktadır. Buna reyci Hanefi alimlerin geçmişten bugüne uzanan tesirlerini de ilave etmek gerekir. Bunların yanı sıra Selefiler, Türkiye'de temsil gücü yüksek öncüler bulamadıklarını ve mezheplerinin kaynaklarına ulaşmakta zorlandıklarını, üstüne üstlük -İslam alemindeki gelişmelere paralel olarak- aşırılık ve terörle suçlanıp dışlandıklarını ifade etmişlerdir.[161]

5. Türkiye'nin Gayri Sünni Dini Liderlikleri

Türkiye müslümanlarının kahir ekseriyeti ailevi kimlik bakımından Ehl-i Sünnet'ten olup Hanefi veya Şafii mezheplerine mensuptur. Bizzat kimlik ibrazında da bu oran fazla değişmemektedir. Bunun dışında, 2007'de KONDA'nın anket araştırmasına göre Türkiye nüfusunun yüzde 5.73'ünün Alevi-Bektaşi olduğu tespit edilmiştir.[162] Çarkoğlu ve Toprak'ın 2006'da TESEV için yaptıkları çalışmada bu oran yüzde 6,1 rakamıyla biraz daha yüksek çıkmıştır. Bu araştırmacılar anketlerindeki başka sorulara verilen cevaplardan hareketle bu oranın yüzde 11'e kadar yükseltilmesinin mümkün olacağı kanaatindedirler.[163]

Türkiye'deki İsnâaşerî, yahut ülkedeki yaygın kullanımıyla Caferi toplumu, Azeri Türklerinden oluşmaktadır. Kars'ın Akyaka ilçesinde çoğunluğu oluşturan Caferiler, aynı ilin Arpaçay ilçesinde de önemli bir orana sahiptir. İl merkezinde ise bu oran yüzde 30'ların altına düşmektedir. Iğdır il merkezi otuz yıl öncesine kadar yüzde seksenleri bulan bir Caferi nufusa sahip iken, büyük kentlere verdiği göç ile birlikte bu oran yüzde 50 seviyelerine gerilemiştir. Aynı ilin Karakoyunlu ilçesinde çoğunluğa sahip olan Caferiler, Tuzluca ve Aralık ilçelerinde ve yine Ağrı ilinin Taşlıçay ilçesinde nüfusun yaklaşık yarısına tekabül eden bir orana sahiptirler. Caferiler Türkiye'deki nüfuslarını 3 milyona kadar çıkarsalar da[164] gerçek rakamın bunun çok altında olduğu, yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yerlerinin geçmişteki (göç öncesi) ve bugünkü nüfusları dikkate alınmak suretiyle 500 bin – 1 milyon arasında bir nüfusa sahip oldukları tahmin edilmektedir. Tarihsel yerleşim yerleri olan Samandağı ve Hatay'ın bazı bölgelerinde görece yoğun, Adana, Mersin, Tarsus hattında ise daha az ve dağınık halde meskûn olan, etnik kökenleri itibarıyla Arap Alevileri diye de adlandırılan Nusayri vatandaşların nüfusunun da Caferilere çok yakın bir rakamda olduğunu tahmin etmekteyiz.[165]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "mezhepler üstü" bir kurum olmasının realitede bir karşılığının olmadığını, bu kurumun sanki şeyhülislamlığın bir devamı gibi Sünnî, hususen Hanefî inanç ve pratiklerin resmi temsiliyetini üstlendiğini, verdiği hizmetlerden Sünnî kesimlerin daha çok istifade ettiğini ilk bölümde değerlendirmiştik. "Alevi açılımı" gibi arizi devlet politikaları uyarınca zaman zaman sorumluluk üstlenmek zorunda kalan Diyanet'in, bu çeşit konjonktürel ödevleri yerine getirmede

---

161 Nazırhan Şener, "Türkiye'de Dinin Selefi İnşası", basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020, s. 52-64.

162 KONDA Anketi, "Biz Kimiz - 3", *Milliyet*: 21.03.2007.

163 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006, s. 37.

164 Mesela Selahattin Özgündüz'ün verdiği bu rakam için bk. "Caferiler de Açılım İstedi", https://www.yenisafak.com/gundem/caferiler-de-acilim-istedi-231347 (Erişim: 31.08.2022).

165 Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013), s. 332, 342.

çok istekli olmadığı, konvansiyonel vazifeleriyle zaten hayli yoğun olan gündemini ve çalışma çerçevesini değiştirmede gönülsüz davrandığı bilinmektedir. Gayri Sünni toplulukların da "resmi bir mezhebi tehakkümünün" müessesesi olarak gördükleri Diyanet'ten, kendilerine dönük bir hizmet beklentisinde olmadıklarını genel olarak söyleyebiliriz. Osmanlı zamanında olduğu gibi kendi işlerinin kendileri tarafından yürütülmesini tercih eden söz konusu mezhebî azınlıklar, bu tercihlerinin bir icabı olarak Diyanet'in din alanındaki tekeline itiraz etmekte, kurumun hâlen cârî hukuki yapısı ve çalışma usulünün, çoğunluğu oluşturan Sünniler karşısında vatandaşlık hakları bakımından kendileri için eşitsiz bu statü ortaya çıkardığını ileri sürmektedirler.

5.1. Caferiler

Malumu olduğu üzere Caferi mezhebinde ölmüş müçtehidi taklit caiz değildir. Bu nedenle mezhep mensupları yaşayan bir müçtehidi (merce-i taklîdi) fıkıhta taklit eder, zekât ve humuslarını ona yönlendirirler. Kahir ekseriyetini Azeri kökenli vatandaşlarımızın oluşturduğu Türkiyeli Caferiler geleneksel biçimde uzun yıllar kendileri gibi Azeri olan Ayetullah Mirza Cevad Tebrizi'yi merce-i taklîd edindiler. 2006'daki ölümünden sonra ise Ayetullah Hüseyin Vâhid Horasani ile Ayetullah Ali Sistani'yi takip ettiler.[166] Bu üç ismin ortak özelliği Necef'in Büyük Ayetullah'ı Ebu'l-Kâsım el-Hoi'nin talebeleri olmaları, haliyle Ayetullah Humeynî'nin velâyet-i fakîh (Mehdi'nin yokluğunda bir müçtehidin ona vekaleten siyasal liderliği üstlenebilmesi) içtihadına ya mesafeli durmaları ya da Sistani de olduğu gibi doğrudan muhalifi olmalarıdır.

Söz konusu mukallitlik durumu, Caferi toplumun dini ve mezhebi işlerini de deruhte eden sivil toplum örgütlenmelerine tabii olarak yansımıştır. Lokal düzeyde onlarca küçük vakıf ve derneğin üzerinde, genel olarak Türkiye Caferilerinin iki büyük örgütlü grubundan bahsedilebilir. Bunlardan ilki olan Zeynebiye grubu,[167] bahsettiğimiz geleneksel mensubiyeti ve pratiği temsil etmektedir. Grup, adını Iğdır, Kars gibi illerden İstanbul'a göçle gelen ve ağırlıkla Halkalı – İkitelli çevresine yerleşen Caferilerin inşa edip geliştirdikleri Zeynebiye camii ve külliyesinden alır. Grubun başındaki Iğdır-Tuzluca doğumlu Selahattin Özgündüz dini tahsilini Necef'te yapmıştır. Grup mensupları onu huccetülislam lakabıyla anmaktadır. Zeynebiye çevresi, Şiilikleri yanında Azeri kimliklerini, haliyle Türklüklerini de önemseyen bir duruş sergilemektedirler.[168] İran İslam Cumhuriyeti ve veliyyü'l-fakîh Ali Hamanei ile ilişkileri diğer gruba kıyasla epeyce soğuk ve mesafelidir.

---

166 Barış Erdoğan, "From Main Component to Equal Citizen: Reconstraction of the Ja'fari Identitiy in Turkey", *European Scientific Journal*, 11/5 (2015), s. 331.

167 http://zeynebiye.com/ (Erişim: 06.08.2022).

168 Özgündüz İran'ın, Ermenistan ile olan savaşında Azerbaycan'ın yanında yer almamasını II. Karabağ Savaşı'ndan sonra Zeynebiye camiinde verdiği hutbelerinden birinde söylediği şu cümlelerde eleştirmişti: "*Ben otuz sene milliyetçilikle, Türkçülükle savaştım. 'Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur' cümlesiyle mücadele etmekle geçti hayatım. İkinci Karabağ Savaşı'ndan sonra anladım ki, yanılmışım, gerçekten de Türk'ün Türk'ten başka dostu yokmuş*". Bk. "Selahattin Özgündüz Neden İran'ın Hedefinde?!", https://faktyoxla.az/tr/news/view/1988/selahettin-oezguenduez-neden-iran-in-hedefinde (Tarih: 26.06.2022; Erişim: 06.08.2022).

Diğer grup ise Kevser Yayınevi, Kevser Uluslararası İnsani Yardım Derneği, Kevser Kültür Merkezi gibi kuruluşlara sahip olmasından ötürü Kevser çevresi olarak anılmaktadır. Kevser grubunun hocaları, eğitimlerini başta Kum ve Meşhed olmak üzere daha çok İran'daki ilim havzalarında tamamlamışlardır. Zeynebiye grubunun tabiri caizse "kültürel" ve "lider merkezli" Caferiliğine mukabil; Kevser grubu ilim ve ihtisasta daha ileri ve donanımlı dini liderlere ve katılımcı bir idare usulüne sahiptir. Siyasi olarak da İran rejimine yakın olup, Ali Hamanei'nin rehberiyetine bağlılıklarını bildirmekte herhangi bir mahzur görmemektedirler. Faaliyetlerini genellikle Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı'nın yardım ve himayesinde İran ulemasının geniş katkılarıyla gerçekleştirmeyi tercih etmektedirler.[169] On beş yıl gibi uzun bir süre ilim tahsilinden sonra ilk önce memleketi Iğdır'a, sonra da İstanbul'a gelen Kadir Akaras, bu gruba bağlı alim ve hocaların kurduğu Ehl-i Beyt Alimleri Derneği/Ehla-Der'in genel başkanlığını yürütmekte,[170] kurucusu olduğu On4 TV ve Kevser Yayıncılık'la yakından ilgilenmeyi sürdürmektedir.

Halen 190 kadar alimin üyesi olduğu Ehla-Der aslında Caferi din adamları ve organizasyonlarının çok parçalı yapısını giderip ortak çatı oluşturmak için başlatılan bir insiyatifti. Caferilerin devletten taleplerinin ve Diyanet'le olan ilişkilerinin konuşulduğu, 117 alim ve kanaat önderini biraraya getiren 2010 yılı mart ayındaki toplantı aynı zamanda birlik ve beraberlik için de bir fırsat teşkil etmişti. 2011 Mayıs'ında bu amaçla Ehla-Der kuruldu. Ancak Zeynebiye hareketinin kendi ifadesiyle, "*Özgündüz'ün iyi niyetini suistimal eden bazı kesimler sayesinde olumlu bir netice ve sonuç çıkmayınca*", Zeynebiye âlimleri 2012 Şubat'ında kısa adı CÂBİR olan Caferi Alimler Birliği'ni kurmak zorunda kaldılar.[171]

Bu oluşumlara ilaveten Caferi hocaların "mustebsirler" dediği, sonradan Caferiliğe geçmiş daha küçük hacimde diğer bazı kesimler de mevcuttur. Söz konusu mezhep değiştirme furyası 1979 İran Devrimi'ni takip eden yıllarda, İran'ın propaganda aygıtları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu geçişlerin bir kısmı Alevi toplumundan olmuştur. Bugün bu topluluğun en bilinen temsilcisi Çorum Ehl-i Beyt Vakfı'dır.[172] Alevi sıfatını taşımayı sürdürmekte, hakiki Aleviliğin izlediği mezhebin Caferilik olduğunu ileri sürmektedirler. Diyarbakır'da daha fazla olmak üzere Kürt kökenli Şafii'lerden ve ülke sathında dağınık şekilde Hanefi'lerden de geçişler yaşanmıştır.[173] Mezhep değiştirmeleri İran tesiri altında vuku bulduğu için tüm bu oluşumlar, ayrıca mezhep değiştirmemekle beraber "İrancı" bir çizgide "hatt-ı imam" dedikleri velâyet-i fakih fikrine bağlı kalan "Sünni" çevreler Kevser grubuyla hareket etmeyi yeğlemektedir ve bu grup tarafından kollanıp desteklenmektedir.

Türkiye'de Caferilere ait yetmiş adeti İstanbul'da olmak üzere üç yüzden fazla caminin olduğu bildirilmektedir. Bu camilerde imamlık yapan ahundlar ilim havzalarında 10-12 yıl süren tahsillerinden sonra yurda dönüp, bulundukları bölgedeki camilerde vazifeye başlamaktadırlar. Maaşlarını ise Diyanet'ten değil, o caminin bağlı

---

169 Mecme'-i Cihânî Ehl-i Beyt (Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı) İran dışındaki Şiileri velâyet-i fakih çizgisine getirmek için çalışma yürüten İran devletinin yumuşak güç aygıtlarından biridir.

170 https://www.ehlibeytalimleri.com/ (Erişim: 06.08.2022).

171 https://www.caferialimler.com/hakkimizda/ (Erişim: 06.08.2022).

172 http://alevicaferi.com/ (Erişim: 06.08.2022).

173 Şaban Banaz, "Türkiye'de Ca'feriler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), s. 33, 36, 50-1.

olduğu vakıf veya dernekten almaktadırlar. Bu vakıf ve derneklerin zekât ve humus gelirleri bu maliyeti karşılayabilmektedir. Diyanet ise bu imamları "fahri" statüde kabul etmekte, sadece sigorta primlerini ödemektedir.[174]

Prensip olarak Türkiyeli Caferi ulema Diyanet'e bağlı olmayı fikhi ve siyasi sebeplerle kabul etmemektedir. Konuya açıklık getirmek isteyen Berlin İmam Rıza İslam Merkezi imamı Türkyılmaz'a göre, *"... asırlardan beri müstakil ve bağımsız olarak mektebi tebliğ edip tanıtan ve halkla içiçe olan ulemanın resmi bir devlet kuruluşu olan Diyanet'e bağlanması Şia alimlik kurumunun meşruiyetine halel getirir ve halk arasında huzursuzluklara yol açar...Diyanete bağlanmak elbette illa da sünnileşmek anlamına gelmez...Ancak bağımsız alimlik kurumunun resmi kurumlara bağımlı hale getirilmesi ve camilerin hakim gücün kontrolüne sokulmasının gelecekte vereceği zarar daha ağır sonuçlar doğuracaktır...(Z)amanla siyasetin güdümünde ve kontrolünde olan bir Şiilik anlayışı Ehlibeyt dostlarına dayatılacaktır...Merce-i taklidlere itaat ve bağlılık azalacak, maslahat adına dini ilkeler ve hassasiyetler çiğnenmiş olacaktır...(Üstelik) resmen ilan edilmemiş olsa bile mevcut Diyanet Başkanlığı fiilen Hanefi mezhebini resmi mezhep olarak kabul etmiştir...(M)ezheplerle ilgili bölümlere yasallık ve özerklik verilmeden bu kuruluşa girmek intihardır".*[175] Genel kabul gören bu mülahazalara rağmen, dernek veya vakıfla anlaşamayıp yahut daha iyi koşullarda özlük haklarına sahip olmak isteyip kuruma başvuran Caferi imamlara Diyanet sözleşmeli kadro verebilmektedir, fakat böyle vak'alar az sayıda görülmektedir.

5.2. Alevi-Bektaşiler

Alevilikte "ocak" büyük ailenin veya aşiretin başındaki dedenin soyunu ifade eder. Dedelik haddizâtında soya tabi olan bir kurumdur. Dedelerin soyları Hz. Peygamber'e kadar ulaştırıldığı için ocakların kutsal temellere dayandığına inanılır. Dede soyunu oluşturanlar ocakzâde diye anılırlar.[176] İran'daki Erdebil dergahına bağlı Kızılbaş ocaklardan bazıları tarihi süreçte Bektaşîlik'le bütünleştiler. Bektaşîlik'le irtibatı yüzeysel kalıp Erdebil sufi süreğine sadık kalmayı sürdüren Kızılbaşlar da mevcuttu. 19. yüzyıldan itibaren tüm bu Kızılbaş – Bektaşî çevreler, özellikle İttihad ve Terakki Fırkası'nın milli birlik politikaları doğrultusunda, ortak şemsiye isim olarak Alevîler adıyla anıldılar.

Kızılbaş ocaklarının başında dedeler bulunur. Talibler, yani dede soyundan (ocakzâde) olmayan sıradan Kızılbaşlar mürşid saydıkları dedelere bağlı yola girerler. Onları mürşidlerine götüren kimselere rehber denir. Ocakzâde olma şartı bulunmayan rehberler, yol ve erkân bilmelerinden ötürü dedelerin seçtiği yardımcı "yol erleri"dir.[177] Bektaşilerde ise dergâhın başında baba veya dedebaba diye anılan mürşid/pîrler bulunur. Tarikata giren müridlere genellikle muhib adı verilir. Muhibler içinden dergâha hizmet eden dervişler "canlar" sıfatıyla anılır.[178]

---

[174] Banaz, a.g.e., s. 38-9, 43. Diyanet mevzuatı ile ilgili sorunlar ve kurumun *de facto* çözümleri hakkında bk. Kutlu, "Diyanet", s. 124-5.

[175] Sabahattin Türkyılmaz, "Diyanet'le İlgili Tavrımız Nasıl Olmalıdır?", http://www.rasthaber.com/yazar_17267_60_diyanetle-ilgili-tavrimiz-nasil-olmalidir-.html (Tarih: 01.11.2013; Erişim: 06.08.2022).

[176] Bk. Haşim Şahin, "Ocak", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 33 , s. 316-7.

[177] Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yay., 1996, s. 312-3.

[178] İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yay., 1997, s. 103-4.

Belirttiğimiz bu hiyerarşi geleneksel Aleviliğe aittir. Bugün gelinen noktada ise, toplumsal liderliği ele alırken geleneksel Alevilik ile modern Aleviliği mutlaka ayrı ayrı ele almak gerekecektir. Günümüzdeki farklılaşmanın derecesi öyle yüksektir ki aradaki ortak paydalar ve tarihi süreklilik iki Aleviliği aynı çerçeve içinde analiz etmek için artık kâfi gelmemektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında kendini gösteren Alevi modernleşmesi Alevilerin asırlar boyu süren senkretik tarihi yolculuğunun son durağı olarak kabul edilebilir. Halen ivmelenerek süren modernleşme olgusunu anlamadan günümüz Aleviliğini sadece geleneksel kökleriyle değerlendirmek yanlış sonuçlara götürür. Hatta Yıldırım'ın iddialı ifadesiyle, süreç sonlandığında geleneksel Aleviliğin tarih sayfalarına çekilerek yerini modern Aleviliğe bırakacağı tahmin edilebilir.[179]

Türkiye'de 1960'lı yıllardan itibaren kırsaldan şehirlere doğru yaşanan yoğun iç göç Alevileri de etkiledi. Geleneksel köy hayatından çıkarak kent cemiyetinde kendilerine yer bulan Aleviler için değişim kaçınılmazdı. Değişimin en önemli dinamiği gençlerin üniversite tahsili imkanına kavuşmalarıdır. 60 ve 70'li yılların siyasal şartlarında kahir ekseriyetle sol ideolojik yapılar içinde yer alan tahsilli Aleviler, 80 ve 90'lı yıllarda büyük şehirlerde ve Avrupa diasporasında Alevi örgütlenmesini gerçekleştiren ve fikir planında yönlendiren kimseler olmuşlardır. Sol ideolojilerin Alevilikte bıraktığı tesir İslami olan unsurlardan uzaklaşma, Aleviliği de bu çerçevede ele alıp yorumlama şeklinde tezahür etmiştir. 80'li yılların sonunda Maraş ve Çorum'da, 90'ların başında Sivas'ta (Madımak Oteli) yaşananlar ve benzeri travmatik olaylar Aleviler için inançsal bir kimlik beyanını ve bu kimliğin etrafında toparlanmayı zaruri kılmıştı. Alevi aydın ya da kanaat önderi diyeceğimiz, geleneksel Alevi rehberlikten farklı bir önderlik tipinin zarureten ortaya çıkan bu fırsatı değerlendirdiği ve Aleviler üzerinde hayli tesirli bir konuma geldiği gözlemlenir. Kent hayatının geleneksel sosyal bağları çözücü etkisi de hesaba katıldığında bu yeni durumun Alevilik üzerindeki bazı somut sonuçları aşağıdaki gibi özetlenebilir:

* Yol rehberliğinin merkezleri olan ocak ve dergahlardan ve bunların başındaki dedelerin kontrol alanından uzaklaşan geniş Alevi kesimlerin ve özellikle şehirde doğmuş ve büyümüş yeni nesillerin Aleviliğin geleneksel bilgi kaynaklarıyla irtibatı azaldı. Bunun yerine aydınlar ve kanaat önderleri denen şahsiyetlerin Alevilik adına söyleyip yazdıkları belirleyici olmaya başladı. Alevilik namına imal edilen yeni tanım ve yorumların genellikle şahsi kanaatlere dayanıyor olması, birbirinden çok farklı "Alevilik"leri ortaya çıkardı. Dedesiz bir Aleviliğin enteresan neticelerinden olan "Alisiz Alevilik" olgusu,[180] bu çeşit tanımlamalardan biridir.

* Epistemolojik kabullerde ve toplumsal/dini otoritede vuku bulan söz konusu değişim yeni teşekküllere zemin hazırladı. Bu oluşumlarda materyalizm, sosyalizm, komünizm, laisizm, sekülerizm gibi modern dünya görüşleri rahatlıkla Alevilik'le ilişkili hale getirildi. Neticede Alevilik iddiasındaki yüzlerce vakıf veya dernek faaliyet sahasına çıktı.[181] Bunlar

---

179 Rıza Yıldırım, "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 19/62 (2012), s. 138.

180 Bk. Faik Bulut, *Alisiz Alevilik*, İstanbul: Berfin Yay., 2007.

181 Cenksu Üçer, "Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi", *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2019), s. 376-8; Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2005, s. 99-102.

ideolojik yönelimlerine göre farklı çatı örgütleri altında dayanışma blokları oluşturdu. Buna paralel olarak birçok yayınevi ve dergi kendi zaviyelerinden Aleviliği topluma arz etme gayreti ve rekabeti içine girdi. Tabiri caizse ocaklar ve dergahlar fonksiyonlarını bu organizasyonlara devretti.

* Geleneksel yapılanmada tâlip konumundaki kişilerin vakıf ve derneklerde yönetici olmalarına bağlı olarak dedeler çoğu zaman o organizasyonun ücretli çalışanı haline geldiler. "Dernek dedesi" pratiği doğdu. Bir diğer yeni pratik ise "dernek cemevi" oldu. Buralarda icra edilen dini hizmetlerin âdab ve erkânının anlam içerikleri ve sunumunda dedelerden çok kurum yöneticileri belirleyici hale geldi.[182] Cenaze merasimlerinin icrasında cemevleri arasındaki söylem ve pratik farklılıkları bunun bir göstergesi sayılabilir.

Alevi kesimlerin Diyanet İşleri Başkanlığı karşısındaki tavırları genel olarak olumsuz olmakla birlikte, dört farklı yaklaşımın mevcudiyetini tespit edebiliyoruz:[183] "Diyanet yeniden yapılandırılsın ve Aleviler temsil edilsin" diyenler, aynı Caferiler gibi, Diyanet'in "Sünni" bir kurum olmaktan çıkartılması ve bu değişimin kanuni teminat altına alınmasını talep etmektedirler. Kurumda bugünkü haliyle Alevilerin temsilini isteyen -küçük de olsa- bir kesim, bunu ideal olmayan ama ivedi ve işe yarar bir çözüm olarak görmektedir. İdeal olan çözümün, Diyanet'ten ayrı fakat onun gibi mezhebî bir çatı oluşturan "Alevi inanç başkanlığı" benzeri bir devlet kuruluşunu tesis etmek olduğunu düşünen Aleviler de bulunmaktadır. Diyanet'in varlığını devletin laiklik esasına aykırı gören genellikle sol ve materyalist çevrelerden Aleviler ise bugün sesi en yüksek çıkan örgütlü kesimlerdir. Bu kesim, Alevi örgütlenmesinin her koşulda devlet aygıtlarından uzak ve bağımsız kalması gerektiğini ileri sürmektedir.

Yeni bir gelişme olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde Alevi-Bektaşi Kültür ve Cemevi Başkanlığı'nın kurulması yönündeki 9.11.2022 tarihli Cumhurbaşkanlığı kararı, mevzubahis görüş sahiplerinden ilk üç kesimi memnun edecek niteliktedir. Buna göre ilgili bakanlığın görev ve yetkileri arasına "Alevi-Bektaşi kültürünün araştırılması ve cemevleriyle ilgili iş ve işlemleri yürütmek" şeklinde bir bent eklenmiştir. Üst yönetimi Alevi-Bektaşi Kültür ve Cemevi Başkanı ile iki yardımcısından teşkil edilen kurum, başkan ve 11 üyeden oluşan bir Danışma Kurulu ile koordineli çalışacaktır. Kurul üyeleri "Alevi-Bektaşilik yolunda temayüz etmiş ve bu yol üzerine araştırma ve çalışmaları bulunan kişilerden" Cumhurbaşkanınca üç yıllığına seçilecektir.[184] Beklendiği gibi kararnamenin yayınlanmasının hemen akabinde, örgütlü Alevi çoğunluğun sözcüleri konumundaki çatı kurumlar bu yeni statüyü yok hükmünde saydıklarını, devletin hiçbir inancı tanımlama ve bu tanım uyarınca inananları yönetme hakkı bulunmadığını kamuoyuna açıklamışlardır.[185]

---

[182] Üçer, "Alevi Nitelemeli", s. 379-380.

[183] Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Alevilik-Bektaşiliğin Diyanette Temsil Sorunu", *İslamiyât*, 4/1 (2001), s. 21-40.

[184] "Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi", *Resmi Gazete*, 9 Kasım 2022 (no: 32008), s. 16-8.

[185] "Alevi Kurumları: Cumhurbaşkanı'nın Kararnamesi Bizim İçin Yok Hükmünde", www.alevifederasyonu.org.tr/duyurudetay.php?id=76 (tarih ve Erişim: 16.11.2022).

5.3. Nusayriler

Aile tarafından ergenlik yaşına gelmiş oğlan çocuklarına lazım olan eğitimi vermek suretiyle mezhebe sokması için tutulan "din amcası" (*emm-i seyyid*), bir Nusayri'nin takip edeceği ilk rehberidir. Nusayriliğin kaidelerini, dualarını, âdab ve erkânını incelikleriyle öğrenen tâlib aynı zamanda mezhebin sırlarına da bu yolla vâkıf olur.[186] Bir yıla kadar uzayabilen din amcasının evinde geçirilmesi gereken bu süre günümüzde epey kısaltılmıştır ve lazım olan ritüeller basitleştirilmiş, sembolik hale getirilmiştir. Bu "amca" bir baba yerine sayıldığından, onun kızıyla evlenilmesi yasak kabul edilmiştir. Mezhep bünyesindeki esas dinî hiyerarşi ise büyük şıhlık (şeyhlik), şıhlık, nakiplik ve neciplikten oluşur. Büyük şıh geniş bir otoriteye sahip olup Hz. Ali'nin yer yüzündeki gölgesi kabul edilir. Atalarının melek olduğuna inanılır. Sayıları fazla olan şıhlık makamı babadan oğula intikal eden bir özellik taşır. Şıhın vazifesi toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamaktır. Nakipler şıh adaylarıdır. Dini merasimlerin icrasında şıhlara yardım ederek bu makama hazırlanırlar. Neciplik dinî bir dereceden çok toplantılarda şıha yardımcı olan ve yaşlı yahut itibarlı kimselerin yerine getirdiği ara bir görevdir.[187]

Mitolojik olarak vasıflanan söz konusu ruhani protokolde şıh ortada, nakipler onun sağında, necipler solunda yer alır. Bu ruhaniler Ali ile manevî korelasyonu sağlamak, bağlıları arasında toplumsal ve akîdevî düzeni temin etmek için kendilerinin tespit ettiği fakat halkın haberinin olmadığı resepsiyonlar tertip ederler. Sultan Abdülhamid'in Sünnileştirme politikasının neticesinde Nusayrilerin meskûn mahallelerinde inşa edilmiş camiler bu bakımdan hala işe yaramaktadır. Dinsel değil ama geleneksel bir norm olarak kabul edilen, dinî bir sembol olmaktan çıkartılan ezan beş vakit okunur, ancak namaz kılınmaz. Kadrolu olmayan, fahri olarak görev yapan ruhaniler bu camilerde ve nüdeyve (*nedve* kelimesinin ism-i tasğiri) denen özel ibadet mahallerinde aileler arasındaki anlaşmazlıkların halli, evli çifler arasındaki sorunların dinlenip çözüme kavuşturulması türünden işlerle ilgilenirler. Sosyal yardımlaşmayla ilgili konularda yönlendirme ve istişarelerde bulunurlar; nişan, nikah, sünnet gibi törenleri icra ederler.[188] Nusayrilik'te sadece mezhep mensuplarına mahsus bir imtiyaz daha vardır ki bunu hiyerarşinin görünmez tarafına eklemek icap eder. Kimsenin gözle göremediğine, sadece bilge Nusayrilerin görebildiğine inanılan "Hüddâmlar" topluluğundan bahsedilmektedir. Tüm Nusayrileri birbirine bağladığına inanılan bu metafizik takviyede muhataplar, tahmin edildiği üzere Nusayri cinlerdir. Bunların üstlendikleri patronajlık vazifeleri doğrultusunda kendi aralarında hiyerarşik kademeleri bulunduğuna ve maddi ve manevi saldırılardan Nusayrileri koruduklarına inanılmaktadır.[189]

Hüddâmlık müessesesi, bir çeşit sır mezhebi haline gelmiş Nusayriliğin tabiatına bütünüyle uyumludur. Sırların kapladığı bir inanç çerçevesinde takiyye pratiği

---

[186] Konu hakkında bk. Harun Yıldız, "Nusayrîler Arap Alevîlerinde Amcalık Kurumu", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8/15 (2018), s. 1-12.

[187] İlyas Üzüm, "Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezidîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, M. Ali Büyükkara (ed.), Eskişehir: AÖF Yay., 2010, s. 156-7.

[188] Abdurrahman Togayhan, "Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrilik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği", *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/14 (2005), s. 79-80.

[189] Togayhan, a.g.e., s. 84.

"ezoterik idrakin korunmasının" en önemli aracı haline gelir. Özgün teolojide yer alan bir unsur olduğu için, Nusayrilerin kimliklerini inkâr ettiklerinde herhangi bir huzursuzluk yaşamadıkları düşünülmektedir. Örneğin Alevilerin aksine Nusayrilerin siyasi ve hukuki tanınma, dini kurumsallaşma, ibadet yeri tahsisi, şıhların maaşa bağlanması vs. türünden talepleri pek gündeme getirmemeleri takiyye anlayışlarının bir neticesidir. Şu da belirtilmeli ki dışarıya farklı kimlik sunumlarının, zamanla kişinin gerçek kimliğine dönüşmesi her zaman ihtimal dahilindedir. Nusayri önderlerin dahi, takiyye pratiğini aşarak mezhebin inanç manzumelerini herkesin okuyabileceği kitaplar içinde veya kameralar önünde ortaya koymaları asıl itibarıyla pek mümkün değildir.[190] Ancak modernleşme ile birlikte kimlik ibrazının bir zorunluluk haline gelmesi takiyye pratiklerini belli ölçülerde gevşetmiştir.

Nusayri toplumun iç iletişiminde tevil alanının genişletilmesi, dış iletişiminde ise takiyyenin gevşetilmesi mezhebin doğal olarak "sırlı dünyasından" bir nebze dışarıya açılması anlamına gelir ki, bunun ne ölçüde olabileceği hususu geleneksel Nusayriliği zorlayan bir tartışma gündemidir. Diğer taraftan ise aynı durum diğer mezheplerle bütünleşmeyi daha kolay hale getirmektedir. Bu noktada en avantajlı mezhep kuşkusuz Caferiliktir. Kufe aşırı Şiiliğinden çıkma bir mezhep olması hasebiyle, arada birçok ortak inanç ve kültür unsurunun bulunması Nusayriliği Caferi/İsnaaşeri propagandaya fazlaca hazır ve kırılgan hale getirmektedir.

Günümüzde Türkiye Nusayrilerinin liderliğinin en azından iki başlı yapısı bahsettiğimiz konuyla ilgilidir. Orta öğrenimini Hatay İmam Hatip Lisesi'nde tamamlayan, Anadolu Ü. Açık Öğretim İlahiyat ön lisans ve Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan Ali Yeral, babası gibi Nusayri bir şıhtır ve uzun bir süredir Hatay merkezli Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı (EHDAV)'nın başkanlığını yürütmektedir. Bunlar yanında Yeral'ı özel kılan, 1988-1992 yıllarında Kum medreselerinde okumuş olmasıdır. Kitapları ve konuşmaları izlendiğinde onun büyük ölçüde Caferileştiği sonucuna varılabilir. Kendisini öncelikle "Alevi", gerektiğinde "Nusayri", bazen de diğer iki sıfatıyla birlikte "Caferi" olarak tanıtan Yeral, "aslında mezhep değiştirmiş hakiki bir Caferi olduğu", "İran tarafından Alevileri Caferileştirmek için görevlendirildiği" şeklindeki iddia ve suçlamaları reddetmektedir.[191] Fakat Yeral'ın kaleme aldığı *Ehl-i Beyt Aleviliği* ve *Gadir Konferansının Doğuşu* isimli kitapları, İran'a yakın Caferilerin Kevser yayınevinden çıkmıştır. Kendisi aynı zamanda Ehla-Der alimlerinden sayılmaktadır. Bunlara rağmen Yeral'ın tenasüh inancını savunmayı sürdürmesi,[192] takiyyenin Caferiler nazarından da ne kadar geniş bir hududunun olduğunun ayrıca bir işareti sayılabilir.

Türkiye Nusayrilerinden diğer bir tanınmış şıh olan Nasrettin Eskiocak ise, birçok mezhep lideri gibi -Nusayri isminin "dini aşırılık" kaynaklı taşıdığı tarihi külfetten kurtulmak adına- Alevi ismini tercih eden dini liderlerdendir. Nusayri ismini "Alevi düşmanları tarafından kendilerine yakıştırılan bir isim" olduğu için tercih

---

190 Özcan Güngör, "Değişim ile Takiye Arasında Nusayriler/Arap Aleviler", *İnsan ve Toplum*, 5/9 (2015), s. 80-1.

191 Bk. Faik Bulut, "Savaşın Gölgesinde Arap Alevileri", *Atlas Dergisi*, 247 (2013), s. 96.

192 Ali Yeral'ın tenasüh üzerine yazdığı risalesini şu çalışmanın ek kısmında bulabilirsiniz: Ayşe Yalçın, "Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örrneği", basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020, s. 93-8.

etmediklerini belirtmektedir. Bir Caferi hocası gibi giyinip sakal bırakan Yeral'a karşın Eskiocak, hayli uzunca sakalı ve fötr şapkasıyla tipik bir Nusayri şıhı görünümündedir. O, Türkiye şıhlarının fötr takmalarını, Hatay'ın Türkiye'ye dahil edilmesinin hatırası ve laiklik ilkesi nedeniyle Atatürk'e duydukları minnettarlığın bir göstergesi olduğunu söylemektedir.[193] Anadolu Alevileri ile aralarındaki mesafenin belli olmasını isteyen Nusayri şıhı Selim Sönmez ise "*Ne geçmişte ne günümüzde Türk Alevîliği ile ortak bir hareketimizin ve noktamızın olduğunu hatırlamıyorum*" sözleriyle konuya yaklaşmaktadır. Aleviliği *"..yarı-İslam referanslı, ama yalnızca bazı Türk boyları tarafından benimsenmiş, bağımsız, kendine has bir Türk dini"* kabul eden Sönmez'e benzer şekilde, diğer bir şıh olan Mehmet Heysemoğlu Alevilik-Bektaşilik'teki "dört kapı-kırk makam" anlayışı üzerinden Türk Alevilerinin "şeriatçı ve tarikatçı" olduklarını ileri sürmekte, "özgün Alevilik olan" Arap Aleviliğinde bu sözcüklerin hakiki ve mecazi manalarıyla yer almadığını vurgulamak ihtiyacı hissetmektedir. Heysemoğlu'na göre İranlılar, Arapların siyasal ve kültürel hegemonyasına tepki olarak Aleviliği tahrif edip bir İran Şiası ihdas etmişlerse, Türkler de aynı gayeyle Aleviliğin özünü tahrip etmişlerdir.[194]

Görüldüğü üzere Nusayri liderlikler arasında mezhebin kimliği ve sunumu üzerinde ortak bir kanaat mevcut değildir. Türkiye'nin diğer gayri Sünni mezhepleriyle olan yakınlık ve ortaklıklarının mahiyeti de yine farklı yaklaşımların konusu olabilmektedir. Alevi-Bektaşi liderliklerinin yukarıda bahsettiğimiz "İslam'dan uzaklaşma" yönündeki modern sunumlarının Nusayrilik'te "beklentilere tekabül edecek seviyede" karşılık bulmamasını, Nusayriliğin Aleviliğe nispetle daha kitabi bir teolojiye sahip olmasıyla ve Nusayri modernleşmesinin görece daha geç gerçekleşmesiyle açıklayabiliriz. Bu açıklamamıza, Nusayriliğin Caferilik propaganda ve tesirine daha açık olmasını da ekleyebiliriz. Şıhların tesir alanından uzaklaşan genç kesimlerin ideolojik düzlemde Alevilerle ortaklık kurabildikleri tabii ki gözlemlediğimiz bir olgu olsa da mezhepteki ağır takiyye teolojisinin bu olgunun dışa vurumuna belli ölçülerde ket vurduğu tahmin edilebilir. Son yıllarda Türkiye devletinin izlediği Suriye politikasının hem Nusayri liderliklerinin hem de Nusayri tabanın resmi ve gayri resmi Sünni liderlik odaklarıyla diyalog imkanlarını daralttığı, buna mukabil Caferi ve Alevilerle yakınlaşmayı ve ortaklıkları kolaylaştıran bir atmosfer yarattığı gözlenmektedir.

Sonuç

Dini lider tanımına uyacak gerçek ve tüzel kişilerin, yüksek temsiliyet ve asli mes'uliyet fonksiyonlarını yerine getirmeleri, bunların tahakkuku için maddi ve manevi otoritelerini kullanmaları, gerektiğinde güç ve baskı araçlarını seferber etmeleri, dini ilgilendiren iş ve mevzuları planlamaları ve icraya taşımaları beklenir. Lider kimse veya kurum, takipçilerini belli gayeler etrafında birleştirir ve bu doğrultuda onları gönüllülükle davranıp çalışmaya sevkeder. Tabii ki böyle bir liderin amaç, yöntem ve faaliyetlerindeki referans noktasının öncelikle din olması beklenir. Dünyevi ve uhrevi bakımdan müminlerin felah ve refahı bir liderliğin ana hedefi olmalıdır.

---

193 Nasreddin Eskiocak ile söyleşi, "Hatay'ın İnanç Önderlerinden Ehli Beyt Alimi Şeyh Nasreddin Eskiocak", https://mozaik.hatiab.org.tr/2017/05/02/nasreddin-eskiocak/ (Tarih: 02.05.2017; Erişim: 10.08.2022).

194 Togayhan, "Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrilik Üzerine", s. 85; Güngör, "Değişim ile Takiye Arasında Nusayriler/Arap Aleviler", s. 91.

Bunlar yapılırken liderlik, bizzat üstlendiği veya kendisine bir şekilde tevdi edilen dini otoriteye dayanarak, dinen “doğru” inanç ve uygulamaların neler olduğunu tanımlama, belirleme ve ilan etme hakkını kendinde görür. Haliyle muhatap olduğu kişi ve toplulukları bunlara göre etkilemek ve şekillendirmek ister. Dinin temel metin, delil ve kaidelerinin tefsir ve tevilini edebilme imtiyaz ve kabiliyetleri en önemli meziyetleridir. Diğer taraftan ise dinen neyin “yanlış” veya “sapkınlık” olduğunu çoğu defa ortaya koyma durumunda kalır. Bunların mümessil ve müdafilerini dışlama, damgalama, bazen maddi ve manevi cezalandırma yetki ve kuvvetini elinde tutmak ister.[195] Dini liderliğin söz konusu ettiğimiz bu fonksiyonları bağlamında bu araştırmamızda Türkiye’deki farklı dini liderlikleri öncelikle tespit edip bunların geçmişte ve günümüzdeki durumlarını özetle ortaya koymaya çalıştık. Her birinin hususiyetlerini belirttik; birbirleri karşısındaki uyumluluk, zıtlık ve çatışma hallerini ve potansiyellerini genellikle vak’alar örnekliğinde izah ettik. Bu minvalde çalışmamızın sonuçları sadedinde ayrıca şu hususların altını çizebiliriz:

* Hilafetin de sahibi olan bir İslam devletinin yıkılmış, yerine seküler bir toplum ve yaşam tasavvuru olan laik bir ulus devletin kurulmuş olması dini liderliklerin bugünün Türkiye’sindeki çeşitliliğinin başlıca sebebidir.

* Yeni rejimin siyasal statüsünde din yasaklanmamış fakat ideolojik amaçlar doğrultusunda yönlendirilmek ve kullanılmak istenmişti. Ayrıca dini alanın devlet aygıtının dışındaki unsurlara bırakılmaması siyaseti benimsenmişti. Diyanet ve ilahiyatın “resmî kurumlar” olarak tesisi böyle bir ideolojik rejim telakkisinin neticesidir.

* Resmi dini alanın bu şekilde doldurulması ve resmi dini söylemin bir bakıma dayatılması alternatif ve reaksiyoner sivil dini liderliklerin ortaya çıkmasına yol açtı. Resmi hüviyetlerini tarihte bırakmış olan geleneksel medrese ve tarikat liderlikleri yeni Türkiye’de kendilerine özgü sivil alanlarda büyüyüp geliştiler. Bunların yanı sıra Nurculuk, Süleymancılık gibi “yeni form” cemaatler teşekkül etti. Ulemadan sayamayacağımız bir takım “entelektüel” kişilikler de bu modern cemaatler gibi liderlik talebinde bulundular. Ayrıca İslam adına siyaset yapan partiler, teşkilatlar kuruldu veya dışarıdan Türkiye’ye getirildi. Tüm bu çalışmalarla, toplum ve devletin İslami doğrultuda değişim ve dönüşümü murat edildi.

* Diyanet ve ilahiyatın, amaçları itibarıyla yeni rejimin pozitivist yönelimli dini dönüştürme ve Kemalist inkılapları bununla besleme projesi içerisinde konumlandırılması, fakat bir takım sosyo-politik nedenlerle bunun gerçekleşmemesi bu çalışmadaki tespitlerden biridir. Hatta Diyanet ve ilahiyat sonraki zaman zarfında yer yer rejimin amaçlarının aksi istikametindeki faaliyetlerin özneleri haline gelmişlerdir. Gelinen noktada her ikisine de ülkedeki dini hayatın ve müslümanların genel olarak gelenekçilik ve modernizmin ifrat ve tefrit yönlerindeki aşırılık ve istismarlarından uzak tutulmasında bir nevi icra ve hakem rolleri biçildiği görülmektedir.

---

[195] Gudrun Kramer, Sabine Schmidtke (ed.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden: Brill, 2006, s. 1-2.

* Eski konumlarını kaybedip yasadışı bir statüye mecbur edilen geleneksel medrese ve tarikat kurumlarının, ayrıca yeni tip dini cemaatlerin, kendi varlıklarını etkili şekilde sürdürebilmek adına karşılıklı rızayla Diyanet'le uzlaşmaya gittikleri söylenebilir.

* İlahiyat ise akademik karakteri icabı daha özerk bir alanda ve çeşitlilikte fikir ve teklif beyanında bulunduğu için, mevzubahis oluşum ve yapılanmalarla karşılıklı sorunlar yaşaması doğal olan bir kurumsal liderlik yapısıdır. Fakat ilahiyatlar da süreç içinde sahip oldukları "ayrışık ama uyum sağlayabilen" insan kaynağıyla, diğer oluşumlarla büyük sorunlar yaşamadan, bilakis karşılıklı olumlu katkıların memnuniyeti içinde misyonunu icra etmeyi sürdürmektedir. Gelinen noktada ölçülü giden bir rekabetten, yerine göre -en fazla- küçük yoğunluklu cereyan eden bir çatışmadan bahsedilebilir.

* Geleneksel medrese ve tarikat liderlikleri arasında olması gereken fıtri rekabet Türkiye'de baskın Halidiyye Nakşiliği'nin kendine özgü karakteri nedeniyle pek fazla hissedilmemektedir. Yeri geldiğinde rahatlıkla bütünleşik hale gelebilen söz konusu yapılar Türkiye'deki Sünnî paradigmayı en fazla besleyen, diğer liderlikler karşısında bu konuda denge ayarı yapabilme kabiliyetine sahip oluşumlardır. Yeni tip cemaatler de kökenleri itibarıyla gelenekçilikten uzak olmadıkları için, dengeleme aşamalarında onların da önemli payı bulunmaktadır.

* Türkiye İslamcılığının hususen Hâlidiyye Nakşîliği ile olan irtibatı, İslam dünyasında hayli etkili Selefiyye hareketlerinin Türkiye'de cılız kalmasının belki de en önemli sebebidir. İran menşeli İslamcı akımların kök salamaması da aynı nedene bağlanabilir.

* Bahis mevzuu sivil dini liderlikler ilk başından bugüne kadar Kemalist rejimin plan ve projeleri karşısında tüm imkanlarıyla sağ, liberal veya İslamcı kimlikli meşru siyaset odaklarının destekçileri olmuşlardır. Dinin ve dindarların selameti adına ve tabii ki kurumsal menfaatleri de gözeterek verilmiş olan bu destek, iktidarı çoğunlukla elinde tutan bu siyasi merkezlerce karşılıksız bırakılmamış, cemaatlerin önleri genellikle açılmıştır.

* Tarikatların geleneksel klasik formlarını aşarak faaliyetlerinde niceliksel bir büyüme kaydettikleri, gitgide bir sivil toplum örgütü kimliğine büründükleri tespit edilmiştir.

* Popüler edebi kişilikleriyle, yüksek retorik ve polemik yetenekleriyle ve matbuatı verimli kullanma biçimleriyle liderlik talebinde bulunduklarına işaret ettiğimiz entelektüel veya münevver kimlikler, amaçlarını temin için küçük ölçeklerde örgütlenme gayretinde bulunmuş olsalar da bu konuda sonuca ulaştıkları söylenemez. Fakat kendi özgünlükleriyle müminleri cezbedici, yönledirici, sürükleyici özellikleri bulunan ama neticede tekil kalan otoriteler olarak kendi zamanlarında bağımsız varlıklarını ortaya koymuşlar ve geriye önemli bir düşünsel miras bırakmışlardır. Eskisi kadar toplumdan karşılık bulmasalar bile bugün de benzer çabaları sergileyen şahsiyetler mevcuttur.

* Türkiye'de dindarların devletle ilişkilerinde Millî Görüş hareketi daima siyasal öncülükte bir tekelleşme çabasında olmuştur. Bu konuda hareketin iniş ve çıkışlarıyla bir başarı öyküsünden söz edilebilir. Diğer taraftan tekelci tutumu nedeniyle diğer dini liderlik merkezleriyle çatışma yaşamaktan kurtulamamış, siyasal bir çatı olma hedefini

tam manasıyla tutturamamıştır. Kendi içinden çıkardığı AK Parti ve Erdoğan liderliğinin Türkiye siyasetinde kaydettiği başarı, bir ölçüde, dini kimlik siyaseti gütmeyeceğini en başında taahhüt etmesiyle sağlanmıştır. Seküler toplumsal kesimlerin yanı sıra, bu yolla, diğer dini liderliklerin onayı ve rızası alınmış olmaktadır.

* Hizbü't-Tahrir'in ve Selefilerin liderlik talepleri, düşünce ve organizasyonlarına istinaden "içeriden ve yerli" olmayışlarından dolayı yeterli toplumsal karşılık bulamamıştır.

* Gayri Sünni oluşumlara gelirsek, Caferilik, Alevilik-Bektaşilik ve Nusayrilik olarak incelediğimiz mezhebi toplumların üst liderlik kurumlarının genel olarak Türkiye'nin resmi dini liderliklerinden kendilerini bağımsız tutmak istediklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, her bir mezhebi toplumun kendi içlerinde ayrı yönelimlere sahip ve haliyle rakip birden fazla liderlikleri olduğunu belirtebiliriz.

* Caferilerde Azeri kimliğini Şiiliğe önceleyen, mezhebi kimliği dışarıya genellikle kültürel unsurlarla arz etmeyi tercih eden, görece milliyetçi bir grubun karşısında; mezhebini etnik kimliğinin önünde tutan, ilmi ve şer'i seviyede bir mezhepsel hüviyet inşaasını savunan, ayrıca İran'daki veliyyü'l-fakîhe bağlı olan bir başka grubun bulunduğuna işaret edebiliriz.

* Nusayriliğin "sır"lı dinsel teolojisine bağlı olarak, mezhebi hüviyetlerinin arzında rastladığımız muğlaklığı ve hatta çok kimlikli yapıyı buraya not edebiliriz. Nusayrilik kimliğinin arzında sakınca görmeyenler, bunu sakıncalı bulup Alevilik çatısı altında yer almayı yeğleyenler ve yine Alevi olarak anılmayı istemekle birlikte aslında Caferiliği yaşayıp tebliğ edenler olarak Nusayri toplumun önünde en azından üç farklı liderlik alternatifinin bulunduğunu ifade edebiliriz.

* Alevi-Bektaşiler'de ise geleneksel kurum ve uygulamalara elden geldiğince bağlı kalmak, ocak veya tarikattaki geleneksel süreği küçük revizyonlarla sürdürmek isteyenler ile, modern yorumlarla açıkladıkları ve ellerinden geldiğince İslami unsurlardan soyutladıkları bir Alevilik'le devam etmek isteyenler arasında bir liderlik rekabetinin uzun yıllardır yaşandığını biliyoruz.

* Çalışmamız sadece İslami liderlikleri incelemeye almış, Türkiye'deki gayrimüslimlerin dini liderliklerini muhtevası dışında bırakmıştır.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan, "Said Nursi", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. 35, s. 565-7.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, t.y.

Akgül, Ahmet, *Değişen Dengeler ve İslam*, İstanbul: Risale Yay., 1994.

Akın, Mahmut Hakkı, "Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar", *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017), s. 1-24.

Akseki, Ahmet Hamdi, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu - III", *Sebilürreşad*, 5/102 (1951), s. 19.

Aktaş, Ahmet, *Böyle Buyurdu Şeyhim: Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratiklere Etkileri*, Ankara: Araştırma Yay., 2021.

Aktaş, Ümit, *İslamî Hareket ve Yöntem*, İstanbul: Bengisu Yay., 1996.

Aktaş, Ümit, "Nurettin Topçu ve Müslüman Anadolu Sosyalizmi", www.indyturk.com/node/211136/ türkiyeden-sesler/nurettin-topçu-ve-"müslüman-anadolu-sosyalizmi" (Tarih: 14.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

Aktay, Yasin, "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu" *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 45-64.
Aktay, Yasin, "Modern Üniversite İçinde İlahiyat Fakültesinin Yeri", *Yeni Şafak*: 16 Şubat 2022.
Alan, Hüseyin, "Ercümend Özkan'ın Siyasi Parti Girişimi", https://iktibasdergisi.com/2018/02/21/ercumend-ozkanin-siyasi-parti-girisimi/ (Tarih: 21.02.2018; Erişim: 23.07.2022).
Albayrak, Sadık, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, İstanbul: Araştırma Yay., 1989.
Altıkulaç, Tayyar, *Zorlukları Aşarken*, İstanbul: Ufuk Yay., 2011.
Armaner, Neda, "Benim Fikirlerim Kemikleşmiş Artık, Değişmez", röp. Cemal Azmi Kalyoncu, *Aksiyon*, 699 (28.04.2008), https://web.archive.org/web/20131213023914/http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-15487-benim-fikirlerim-kemiklesmis-degismez-artik.html (Erişim: 16.08.2022).
Aydın, Mehmet S., "Avrupa Birliği, Din ve Diyanet", *İslâmiyât*, 4/1 (2001), s. 11-20.
Banaz, Şaban, "Türkiye'de Ca'feriler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), s. 29-62.
Bardakoğlu, Ali, "İlahiyatçıların Din Söylemi", *İslâmiyât*, 4 (2001), s. 63-76.
Bardakoğlu, Ali, "Diyanet Özerklik İstiyor", röp. Ahmet İnsel, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet -insel/diyanet-ozerklik-istiyor-1025109/ (söyleşi Tarih: 23.10.2010; Erişim: 11.05. 2022).
Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 1962.
Baykal, Ömer, Ömer Çaha, "Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan'ın Türk Siyasetindeki Yeri", *Akademik Hassasiyetler*, 4/8 (2017), s. 1-18.
Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., 2003.
Bilgin, Vejdi, "İlahiyat'ın Dili", *Yetkin Düşünce*, 4/14 (2021), s. 49-66.
Bircan, A. Burak, M. Kürşat Atalar, *Ercümend Özkan ile İslamî Hareket Üzerine*, Ankara: Anlam Yay., 1997.
Bircan, A. Burak, M. Kürşat Atalar, "İslamî Hareket -Bir Tanım Denemesi-", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 16-7.
Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Remziye Arslan, Ankara: Özge Yay., t.y.
Bölükbaşı, Adem, "Gönül Coğrafyamıza Dönüş mü?: Adalet ve Kalkınma Partisi Döneminde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 7/14 (2021), s. 14-42.
Bulut, Faik, *Alisiz Alevilik*, İstanbul: Berfin Yay., 2007.
Bulut, Faik, "Savaşın Gölgesinde Arap Alevileri", *Atlas Dergisi*, 247 (2013), s. 96.
Büyükkara, Mehmet Ali, "Türkiye'de Radikal Dini-Siyasi Akımlar", *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 107-166.
Büyükkara, Mehmet Ali, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013), s. 321-354.
Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas (ed.), İstanbul: Ensar Neşr., 2014, s. 485-524.
Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2017.
Büyükkara, Mehmet Ali, *İslami Davanın Güzergâhı: Metodik İslamcı İktidar Teorileri*, İstanbul: Klasik Yay., 2021.
Büyükkara, Mehmet Ali, Nurulah Ardıç, Tuncay Başoğlu, Kemal Sayar, Metin Karabaşoğlu, *Gülen Yapılanması*, Ankara: İsam Yay., 2017.
Cemal, Behçet, *Şeyh Sait İsyanı*, İstanbul: Sel Yay., 1955.
Coşan, M. Es'ad, "Bir Parti ve Biz", http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/fetih/g900526. htm (konuşma: 26.05.1990; Erişim: 30.07.2022).
Çağlar, İsmail, "Tevarüs Edilmemiş Gelenek: Süleymancılık", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2016), s. 1-9.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., 1995.

Çakır, Ruşen, "Millî Görüş Hareketi", *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 544-603.

Çarkoğlu, Ali, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006.

Çelik, Yılmaz (Köklü Değişim Medya), "Yıkılışından Bugüne Türkiye'de Hilafet / 5. Bölüm: Refah ve Ak Parti ile Müslümanların Sisteme Entegrasyonu", https://kokludegisim.net/haberler/yikilisindan_bugune_turkiyede_hilafet__5_bolum_refah_ve_ak_parti_ile_muslumanlarin_sisteme_entegrasyonu (Tarih: 25.03.2021; Erişim: 31.07.2022).

Çınar, Menderes, "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm", *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 157-176.

Dadaş, M. Bülent, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13 (2017), s. 37-74.

Dorroll, Philip, *Islamic Theology in the Turkish Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

Erdem, Fazıl Hüsnü, "TCK'nun 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi: Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2003), s. 37-62.

Erdoğan, Barış, "From Main Component to Equal Citizen: Reconstraction of the Ja'fari Identitiy in Turkey", *European Scientific Journal*, 11/5 (2015), s. 325-349.

Erkilet, Alev, "Ercümend Özkan", *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 684-697.

Erkilet, Alev, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslam Arayışı: Ercümend Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara, Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yay., 2013, s. 505-513.

Ertürk, Ahmet S., "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", *Dünya ve İslam*, Yaz/1990, s. 101-8.

Eskiocak, Nasreddin, "Hatay'ın İnanç Önderlerinden Ehli Beyt Alimi Şeyh Nasreddin Eskiocak", https://mozaik.hatiab.org.tr/2017/05/02/nasreddin-eskiocak/ (söyleşi tarihi: 02.05.2017; Erişim: 10.08.2022).

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yay., 1996.

Gezenler, Murat, "Türkler Müslüman Değildir, Müşriktir", röp. İsmail Saymaz, https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/ismail-saymaz/turkler-musluman-degildir-musriktir-6058726/ (yayın: 29.09.2020; Erişim: 02.08.2022).

Görmez, Mehmet, "Diyanet Özerk Bir Yapıya Dönüşmeli", Mehmet Görmez'in 5. Din Şurası'nda yaptığı konuşma, https://www.aa.com.tr/tr/yasam/diyanet-ozerk-bir-yapiya-donusmeli/93815 (konuşma: 10.12.2014; Erişim: 11.05.2022).

Görmez, Mehmet, "Diyanet İşleri Başkanı Görmez: Kutlu Doğum Haftası Siret Haftası'na Dönüştürülmeli", https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/diyanet-isleri-baskani-gormez-kutlu-dogum-haftasi-siret-haftasina-donusturulmeli-/820998 (konuşma: 18.05.2017; Erişim: 11.05.2022).

Görmez, Mehmet, "Diyanet İşleri Başkanı Görmez Ayasofya'da Konuştu", https://www.trthaber.com/ha ber/turkiye/diyanet-isleri-baskani-gormez-ayasofyada-konustu-320988.html (konuşma: 22.06.2017; Erişim: 11.05.2022).

Görmez, Mehmet, "Mehmet Görmez Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Kitap Serisinin Tanıtım Programında Konuştu", https://www.ide.org.tr/TR/detail/mehmetgormezmuslumandunyadacagdasdusunceserisinintanitimprogramindakonustu (konuşma: 05.03.2022; Erişim: 11.05.2022).

Guraba Yayınları, "Hakkımızda: Yayınevimizin Tanıtımı", https://www.guraba.com.tr/sayfa/hakkimizda (Erişim: 02.08 2022).

Güler, İlhami, "Türkiye'de Aydınlar: Dünya Görüşleri ve Okulları" röportajı, *Almıla Fikir ve Kültür Dergisi*, 20 (Ağustos 2014).

Günaydın, Mehmet, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2008), s. 101-136.

Güngör, Özcan, "Değişim ile Takiye Arasında Nusayriler/Arap Aleviler", *İnsan ve Toplum*, 5/9 (2015), s. 75-102.

Güzelsoy, Molla Mansur, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, İstanbul: Fıtrat Yay., 1996.

Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir'in Değiştirme Metodu (Menhac)*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1430/2009.

Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1431/2010.

Işık, Zekeriya, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Konya: Çizgi Yayınları, 2015.

İktibas, "İslam ve Terör (Dehşet)", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 11-2.

İnal, İ. Hakkı, M. Nurullah Alagöz, "1970'ler Türkiye'sinde Dinde Reform Tartışmaları: Nesil Dergisi Çevresi Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/35 (2016), s. 28-52.

İpşirli, Mehmet, "Şeyhülislâm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 39, s. 91-6.

Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*, çev: İ. Çekem, A. Duman, İstanbul: İletişim Yay., 2016.

Kaçar, Kemal, "Süleymancılar Cevaplıyor", *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 336-345.

Kara, İsmail, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 29-55.

Kara, İsmail, "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, H. Arslan, M. Erdoğan (ed.), Ankara: TDV Yay., 2004, s. 123-9.

Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah Yay., 2008.

Kara, İsmail, "Hem Muhalif Hem Muvafık: Cumhuriyet Devrinde Tarikat ve Cemaat Yapılarının Siyasetle, Siyasi Merkezle Münasebetleri", *Tarihten Günümüze Sufi Siyaset İlişkileri*, S. Çift, T. Karakaya (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, s. 685-716.

Karakoç, Sezai, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul: Diriliş Yay., 1986.

Karaman, Hayrettin, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İstanbul: İz Yay., 2008.

Kaya, Halil, "Diyanet İşleri Başkanlarının Kaleminden Nasıl Bir Diyanet", *Diyanet Aylık Dergi*, 11 (Kasım 1991), s. 32-40.

Kaya, İsmail, "Osmanlı Devletinde Devlet Tarikat İlişkileri Bağlamında Meclis-i Meşayih", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021), s. 159-180.

Kısakürek, Necip Fazıl, "Önsöz", Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul: Bidatlarla Mücadele Yay., 1974, s. 3-4.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1976.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 7*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 10*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980.

KONDA Anketi, "Biz Kimiz - 3", *Milliyet*: 21.03.2007.

Köse, Ali, "Hizbü't-Tahrîri'l-İslâmî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 18, s. 184-5

Köse, Ömer Faruk, *İslamî Hareket ve Önündeki Engeller*, Ankara: Fecr Yay., 1997.

Kramer, Gudrun, Sabine Schmidtke (ed.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden: Brill, 2006.

Kutlu, Sönmez, "Alevilik-Bektaşiliğin Diyanette Temsil Sorunu", *İslamiyât*, 4/1 (2001), s. 21-40.

Kutlu, Sönmez, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlarla) İlişkileri", *Dini Araştırmalar*, 33 (2009) s. 107-127.

Küçükağa, Ahmet, "Ahmet Küçükağa ile söyleşi", *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.

Küçükağa, Ömer, “Hocamız Ömer Küçükağa ile Röportaj – 20”, http://www.medeniyetvakfi.org/vakif/ana-sayfa/guencel-haberler/omer-kucukaga-hocamiz-ile-20 (Erişim: 12.06.2022).

Metiner, Mehmet, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004.

Mirzabeyoğlu, Salih, *Tilki Günlüğü*, İstanbul: İbda Yay., 1994.

Miyasoğlu, Mustafa, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Suffe Yay., 1985.

Müftüoğlu, Atasoy, “Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi”, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 22.

Necatioğlu, Halil, “Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü”, *İslam*, 77 (Ocak 1990), s. 4.

Necatioğlu, Halil, “Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü”, *İslam*, 87 (Kasım 1990), s. 6.

Nursî, Said, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999.

Nursî, Said, *Mektûbât*, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Nursî, Said, *Emirdağ Lâhikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.

Onuş, Muhammed Usame, “Cumhuriyet Dönemi İslamî İlimler Literatüründe Selefîlik ve İbn Teymiyye Çizgisi: Başlangıç Mülahazaları”, TALİD: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 13/25-26 (2015), s. 293-320.

Öngören, Reşat, “Tunahan, Süleyman Hilmi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 41, s. 375-6.

Özenç, Ali, “Dinî Satatü Sahibi Medrese Seydalarının ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği)”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (2014), s. 1-10.

Özkan, Ercümend, *Laiklik-Demokrasi ve İslam*, Ankara: Anlam Yay., 2016.

Pamak, Mehmet, *İzzeti Başka Yerde Aramak*, y.y.: Selam Yay., 1995.

Pekasil, Tahir, “Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler”, *Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre*, M. Nesim Doru (ed.), Mardin: Mardin Artuklu Ü. Yay., 2012, s. 141-154.

Resmi Gazete, “Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi”, 9 Kasım 2022 (no: 32008), s. 16-8.

Rıza, M. Reşid, *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, nşr. Hayrettin Karaman, Ankara: DİB Yay., 1974.

Risale-i Nur Müellifi Bediuzzaman Said Nursî Târihçe-i Hayâtı, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.

Sâlnâme: 1390-1970 Yıllığı, İstanbul: Aba Neşriyat, 1970.

Sitembölükbaşı, Şaban, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara: İsam Yay., 1995.

Subaşı, Necdet, “Şeyh, Seyid ve Molla – Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri”, *İslâmiyât*, 2/3 (1999), s. 121-140.

Subaşı, Necdet, “İlahiyat Nedir?”, *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 65-74.

Subaşı, Necdet, “İlahiyat(çı)lar Üzerine”, *Emanet*, 10 (Mayıs-Haziran 2001), s. 21-5, https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/127-ilahiyat-ci-lar-uzerine (Erişim: 20.05.2022).

Subaşı, Necdet, *Alevi Modernleşmesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2005..

Sümbül, Mehmet, *İslam Adına Particilik*, İstanbul: Objektif Yay., 1992.

Şahin, Haşim, “Ocak”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 33 , s. 316-7.

Şakul, Kahraman, “Bir SPIN Şebeke Örneği Olarak Gülen Cemaati: Sarımsak ve Soğan Demetlerinden Bir Öbek”, https://t24.com.tr/yazarlar/kahraman-sakul/bir-spin-sebeke-ornegi -olarak-gulen-cemaati-sarimsak-ve-sogan-demetlerinden-bir-obek,15139 (Tarih: 29.07. 2016; Erişim: 17.07.2022).

Şener, Nazırhan, “Türkiye’de Dinin Selefi İnşası”, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

Tanör, Bülent, *Kuruluş Üzerine On Konferans (Türkiye: 1920 Sonraları)*, İstanbul: Der Yay., 1996.

Tekeli, İlhan, “Osmanlı İmparatorluğundan Günümüze Eğitim Kuramlarının Gelişimi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yay., 1983, c. 3, s. 650-675.

Tekin, Mustafa, “Işıkçılık – Bir Dönüşümün Hikayesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Güz 2017), s. 81-96.

Togayhan, Abdurrahman, "Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrilik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği", *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/14 (2005), s. 57-91.

Topçu, Nurettin, "İslamı Sömüren Siyaset", *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 333-5.

Toplu Çalışma, *İslamî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul: Ekin Yay., 1996.

Tosun, Yusuf, "İsyan ve Ahlak Aşkı", https://www.indyturk.com/node/209126/türkiyeden-sesler/isyan-ve-ahlak-aşkı (Tarih: 09.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

Turan, İbrahim, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2017), s. 59-77.

et-Turki, Ebu Umeyr bin Muhammed, *Günümüzde Selefi Salihin Gibi Nasıl Olursun?*, Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, 1435.

Türkyılmaz, Sabahattin, "Diyanet'le İlgili Tavrımız Nasıl Olmalıdır?", http://www.rasthaber.com/yazar_17267_60_diyanetle-ilgili-tavrimiz-nasil-olmalidir-.html (Tarih: 01.11.2013; Erişim: 06.08.2022).

Uludağ, Süleyman, "Ricâlü'l-Gayb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 81-3.

Üçer, Cenksu, "Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi", *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2019), s. 376-8;

Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yay., 1997.

Üzüm, İlyas, "Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezidîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, M. Ali Büyükkara (ed.), Eskişehir: AÖF Yay., 2010, s. 150-169.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Ankara: Adres Yay., 2005.

Yalçın, Ayşe, "Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örrneği", basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

Yıldırım, Rıza, "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 19/62 (2012), s. 135-162.

Yıldız, Harun, "Nusayrîler Arap Alevîlerinde Amcalık Kurumu", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8/15 (2018), s. 1-12.

Yüce Diriliş Partisi Parti Programı, http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/ (Erişim: 21.07.2022).

Diğer web kaynakları

"Alevi Kurumları: Cumhurbaşkanı'nın Kararnamesi Bizim İçin Yok Hükmünde", www.alevifederasyonu.org.tr/duyurudetay.php?id=76 (tarih ve Erişim: 16.11.2022).

"Caferiler de Açılım İstedi", https://www.yenisafak.com/gundem/caferiler-de-acilim-istedi-231347 (Erişim: 31.08.2022).

"Diriliş Çağrısı", http://yucedirilis.org.tr/dirilis-cagrisi/15/02/ (Erişim: 21.07.2022).

"Diyanet İşleri'nden tarikatlara 5 ilke", https://www.yenisafak.com/gundem/diyanet-islerinden-tarikatlara-5-ilke-2591729 (Tarih: 05.01.2017; Erişim: 05.07.2022).

"İslam sizin tekelinizde mi?", https://www.ihsansenocak.com/islam-sizin-tekelinizde-mi/ (Erişim: 12.06.2022).

"M.N.P. Millî Nizâm Partisi Kuruluş Beyannamesi", https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/798 (Erişim: 10.09.2022).

"Prof. Dr. Necmettin Erbakan Hocamızın Alimlere Tavsiyeleri", YouTube video kaydı, https://www.youtube.com/watch?v=kH_du74u1vo (Erişim: 29.07.2022).

"Selahattin Özgündüz Neden İran'ın Hedefinde?!", https://faktyoxla.az/tr/news/view/1988/selahettin-oezguenduez-neden-iran-in-hedefinde (Tarih: 26.06.2022; Erişim: 06.08.2022).
"Türkiye'de Dini Gruplar Raporu", https://andcenter.org/tr/dini-gruplar/turkiyede-dini-gruplar-raporu/ (Tarih: 02.07.2020; Erişim: 17.07.2022).
"Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Çalıştayı Sonuç Raporu" (19 Nisan 2019), https://omu.edu.tr/tr/icerik/haber/turkiyede-yuksek-din-ogretimi-calistayi-sonuc-raporu-aciklandi (Erişim: 12.06.2022).

MÜZAKERELER

‘Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik’ Bildirisinin Müzakeresi

Adnan Demircan*

“Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik” başlıklı tebliği sunan değerli meslektaşım Prof. Dr. Âdem Apak’a teşekkür ederim. Sayın Apak, tebliğinde Hz. Peygamber’in liderliğini daha çok Medine dönemine vurgu yaparak anlatmışsa da sözlü sunumunda onun liderliğinin Mekke dönemindeki tezahürlerine de yer verilmiştir.

Müzakerede Allah Elçisi’nin (s.a.v.) liderliğinin vurgulanması gereken bazı özelliklerine katkı sadedinde değinmekte yarar görüyoruz. Ancak bundan önce Araplarda liderlik anlayışından söz etmek gerekir.

Araplar arasında liderliğin en önemli tezahürü kabile liderliğidir. Seyyid veya şeyh olarak isimlendirilen kabile liderinin konumunu sağlayan ama dinamik kan bağıdır. Ancak kabile lideri mutlak bir otorite değildir. Kabile liderinin otoritesini, akrabalarının kalabalık ve kendisine bağlı olmaları, zenginliği ve cömertliği, yönetme ve hitabet yeteneği gibi bazı etkenler belirler. Bu sebeple liderlerin hepsi aynı güç ve konuma sahip değillerdir.

Hz. Peygamber’in liderliğinin Arap kabile liderliğinden önemli farkları vardır. Her şeyden önce Hz. Peygamber’in liderliğinin sosyolojik zemini *kan bağı* yerine *akide bağı*dır. Bu bağ Hz. Peygamber’in inşa ettiği toplumun ana dinamiğidir. Allah'ın velisi olarak kalmak suretiyle akideye dayalı kimliğe uygun olması kaydıyla başkalarıyla kurulan ilişki bu bağa aykırı görülmemiştir. Aksine ilişkilerin devamı tebliğ potansiyelinin değerlendirilmesi açısından önemli görülmüş ve mühtediler iman etmek suretiyle akideye dayalı dayanışmaya dâhil olmuşlardır.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nübüvvet öncesi hayatına dair elimizdeki sınırlı rivayetlerden çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri Allah Elçisi’nin toplumda liderlik özellikleriyle temayüz etmiş bir kimse olmadığı yönündedir. Öte yandan rivayetler, onun nübüvvet öncesinde böyle bir beklentiye ve hedefe sahip olmadığını da göstermektedir. Bu durum onun zamanla şekillenen liderliğinin nübüvvet göreviyle ilişkilendirilerek anlaşılması gerektiğini söyleme hususunda bizi cesaretlendirmektedir. Elbette elçi olarak görevlendirilmesi onun liderlik yeteneklerini su yüzüne çıkarmış olabilir. Ancak zaten Arap kabile geleneği içinde özel bir durum yoksa liderlik, aile içinde yaşça büyük olanlara geçtiği için bir insanın liderliği, kabile mensuplarının yaşına bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Liderlik yapabilecek kabiliyete sahip biri hiçbir zaman bu imkânı bulamazken daha az yetenekli bir kişi kabile içindeki pozisyonu ve yaşı sebebiyle pekâlâ liderlik görevini yürütebilecek konumu elde edebilirdi. Nübüvvet hariç tutulursa aynı durum Hz. Peygamber için de

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

söz konusudur. Bu sebeple liderlik özelliklerine sahip olması, lider olmayı garantilememektedir.

Liderlik söz konusu olduğunda genellikle konu siyasetle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple daha önce de işaret ettiğimiz üzere konunun tebliğde daha çok Medine dönemiyle ilişkili olarak ele alındığı görülmektedir. Söz konusu vurgu tarihî tecrübe açısından anlamlı olmakla birlikte Hz. Peygamber'in liderliğinin Mekke'de de önemli birçok tezahürleri görülebilir. Nitekim gelenekte liderliğin farklı tezahürleriyle karşılaşırız. Şeyh, imam, âlim sıfatıyla lider kabul edilen pek çok kimse vardır. Genel otoritenin yanında sınırlı otorite ile de liderlik söz konusudur. Hz. Peygamber'in nübüvvete dayanan liderliği, ona iman edenler açısından her dönem etkili olmuştur.

Bir insanı elçi olarak kabul etmek, onun itaat alanına girmenin önemli adımlarından birisidir. Çünkü tebliğ edilen mesaj sadece soyut bir kabulden ibaret olmayıp emir ve nehiyler taşımaktadır. Mekke dönemindeki emir ve nehiyler daha çok inanca ve sosyal ilişkilere taalluk etse de itaati gerekli kılmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) liderliği peygamberlikle ilişkilidir ve sadece devlet yönetimine bağlı değildir. Nitekim Medine'ye gider gitmez devleti ilan etmemiş cemaatini yönetirken iş genişleyerek farklı alanlara yayılmıştır. Bu süreç Mekke'de nübüvvet göreviyle başlayan peygamberliğin bir devamıdır.

Hz. Peygamber'in liderliğinin meşruiyet kaynağı iman ve itaattir. Doğal olarak Müslüman olmayanların itaati antlaşma ve eman gibi dönemin koşullarında bilinen çeşitli akitlerle gerçekleştirilmiştir.

Değerli meslektaşım Apak Hoca da tebliğde itaate vurgu yapmıştır. Elbette Allah Resûlü'ne itaatin vurgulandığı ayetlerin genellikle Medeni olmaları itaat emrinin Mekke'de olmadığı anlamına gelmez. Kuşkusuz iman etmek ve bunu açıklamak beraberinde itaati de gerektirmektedir.

Hz. Peygamber'in liderliğini devlet başkanlığı çerçevesine hapsetmemek, daha kapsamlı bir zaviyeden değerlendirmek daha isabetli olduğuna göre o, devlet başkanı olmadan önce de Müslümanların peygamber ve lideriydi.

Hz. Peygamber'in Mekke'de henüz güçlü bir yapıya ve cemaat kimliğine kavuşmamış Müslümanlara liderlik anlamına gelen faaliyetlerine şahit oluyoruz. Müslümanların bir kısmının Habeşistan'a gönderilmesi, Dârü'l-Erkam'ın kullanılması, Akabe görüşmeleri ve 2. Akabe Biati sırasında Yesriblilerle yaptığı anlaşma onun liderliğinin tarihî tezahürleri olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca işkence ve zulme maruz kalan köle statüsündeki bazı insanların azat edilmesine yönelik faaliyetler, Hz. Peygamber'in liderliği çerçevesinde değerlendirilebilir. Liderin hâkimiyet alanı ve gücü şartlar çerçevesinde şekillenir. Allah Elçisi'nin liderliği esasen nübüvvet görevinden bağımsız olmamakla birlikte tezahürleri ayrı zamanlarda farklı şekillerde görünebilmektedir.

Medine dönemindeki gelişmeler ve Allah Elçisi'nin zaman içerisinde devlet başkanı sıfatını da kazanması onun liderliğini öne çıkarmıştır. Burada birçok konuyla ilgilenmiş, atamalar yapmış, vergi toplamış, davalara bakmış ve bu hususta görevlendirmeler yapmıştır. Bunlara bakıldığında liderliğinin birçok açıdan tezahürleriyle karşılaşıyoruz

Medine Sözleşmesi'ni bir otoritenin anayasası olarak değerlendirmek yerine ortak bir coğrafyada yaşayan insanlar arasındaki hukuku belirlemeye matuf bir antlaşma

olarak değerlendirmenin daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Antlaşmanın yaklaşık yarısı (1-23. maddeler) Müslümanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemeyi hedeflemektedir. Diğer kısmında Yahudilerle ilişkilere yönelik hükümler karşılıklı hak ve sorumlulukların bir kısmını açıklamaktadır. Diğer din mensuplarıyla bir arada yaşama düşüncesi sonraki yıllarda fatih Müslümanların hâkimiyetleri altına aldıkları bölgelerde uyguladıkları zimmet hukukunun temelini oluşturan uygulamalardan biridir. Medine döneminin sonlarında Necrân Hristiyanlarına ve Bahreyn Mecusilerine verilen zimmet statüsü de aynı yaklaşımın tezahürlerindendir.

Allah Resûlü'nün liderliğinde öne çıkan yönleri, onun kişisel özellikleriyle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Hz. Peygamber’in yönetici/lider olarak uygulamalarının dayandığı temel ilkeler sabır, adalet, ehliyet, meşveret gibi ilkelerdir. Onun liderliğinin birçok yönü üzerinde ayrıntılı durulabilir, ancak bizim müzakere çerçevesinde uzun uzadıya değerlendirme yapma imkânımız bulunmamaktadır.

Her şeyden önce Hz. Peygamber, tebliğ ettiği dine ve değerlere *yakîn derecesinde bir imana* sahipti. Bu ilkelerden hiçbir zaman kuşku duymadığı gibi bunları hayatının temel ilkeleri olarak yaşadı. O, tebliğ ettiğine inanan ve onu gereği gibi yaşayan bir lider olarak temayüz etmiştir.

Hz. Peygamber’in nübüvvetin başlangıç sürecinden başlayarak çeşitli zorluklarla karşı karşıya kaldığını biliyoruz. Yaşadığı olumsuzluklar sebebiyle geri adım atmadığı gibi *şükreden* ve *sabreden* bir kul bilinciyle hareket etmiş, bunu ashabına da telkin etmiştir. Çünkü sınanma Allah’ın insanoğlu için belirlediği bir sünnettir. Yüce Allah birçok ayette bunu hatırlatmıştır. Bunu vurgulayan bir ayette, “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!*” (*Bakara* 2/155) buyurulmaktadır. Başka bir yerde ise “*İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, ‘İman ettik’ demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; keza O, yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır.*” (*Ankebût* 29/2-3) ayetleriyle imtihan hatırlatılmaktadır. O halde Müslümana düşen görev nimetler karşısında şükretmesi, musibetler karşısında sabretmesidir.

Tebliğde Hz. Peygamber’in konumunun mülk ile değil hükümle ilişkili olarak değerlendirilmesi onun liderliğinin mahiyetini anlamak açısından önemlidir. Onun hükmü tahakkümî bir otoriteyi değil*, adaleti ayakta tutan* bir vasıftır. Hz. Peygamber’in liderliği hâkimlik vasfının yanında hakemlik vasfı da taşımaktadır.

Hz. Peygamber, liderliği nübüvvetten ayırmamış, başarısını ve gücünü ilahi iradeye bağlayarak teslimiyet içinde hareket etmeyi önemsemiştir. Bu sebeple onun toplumu fiilen yönettiği dönem de dâhil olmak üzere nübüvvet yılları *tevazu* yönü belirgin olan bir hayattır.

Allah Elçisi’nin (s.a.v.) liderliğinin önemli özelliklerinden biri *merhametin* belirleyici olmasıdır. Tebliğde Hz. Peygamber’in dış ilişkileri çerçevesinde savaşlarda takınılan tutum ve imzaladığı anlaşmalar üzerinde durulmuştur. Ayrıca dine davet mektuplarına değinilmiştir. Düşman da olsa insanlara ilahi iradeye teslim olmak suretiyle kurtuluş imkânı verilmesini önemsemiş, yıkıcı ve yok edici bir savaşı değil, yaşatan ve ihya eden bir cihadı hedeflemiştir. Bu yönüyle onun savaşlarında merhametinin birçok tezahürünü görebiliriz.

Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın emirlerini ihlal etmemek kaydıyla *bağışlayıcı* olmaya önem veren bir liderdi. Mekke fethi sırasında kendisine yıllarca düşmanlık yapan ve aralarında birçok çatışmanın meydana geldiği Kureyşlileri bağışlayarak bu yönünü herkese göstermiştir.

Hz. Peygamber'in gündelik hayatında her zaman karşımıza çıktığı gibi liderliğinde de öne çıkan vasıflarından biri *ahde vefa* göstermesidir. Buna azami derecede riayet ettiği gibi muhataplarından bu hususta hassasiyet göstermelerini bekliyordu.

Hz. Peygamber'in lider olarak önemli özelliklerinden biri yalan söylemeyen, insanların güvenini kazanmış bir lider olmasıdır. *Güven* liderliğinin en önemli özelliklerinden biridir.

Allah Elçisi (s.a.v.) insanlarla konuşmalarında kötü söz söylememeye azami derecede dikkat eder, insanlara *nezaketle* yaklaşırdı. Onun insanlara karşı tutumu, onları etkiler, bazı insanların teslim olmalarına vesile olurdu.

Hz. Peygamber'in liderliğinde öne çıkan bazı özelliklere işaret ederek değerlendirmemizi bitirmek istiyoruz.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) liderliğinin öne çıkan özelliklerinden biri *strateji ve planlamadır*. Onun bir hedefi ve buna uygun stratejisi vardı. Geleceğe dönük planlama yaptığı, düşmanın attığı adımlara karşı önlemler aldığını biliyoruz.

Hz. Peygamber nübüvvet görevinin kendisine verilmesinden sonra bütün hayatını Allah'ın rızasına nail olmak için görevini en güzel şekilde yerine getirmeye adadı. Onun bu *gayreti* Müslümanları da motive eden önemli bir etkendir.

Müslümanların karşı karşıya kalması muhtemel zararları bertaraf etmek, onların hayatlarını tehlikeye atmadan sonuca ulaşmak Allah Elçisi'nin liderlikte dikkat ettiği konulardan biri olduğunu söylemek yanlış değildir. Hz. Peygamber sadece Müslümanların değil, bütün *insanların hayatını değerli gören* bir peygamberdir. O, kaçınılmaz olarak meydana gelen savaşlarda daha az insanın öldürülmesini önemsemiş, savaş olmadan sorunların çözülmesini ise öncelemiştir. Gönderdiği seriyyelere komutan olarak atadığı kişilere bu yönde nasihatte bulunmaya önem vermiştir.

Sonuç olarak insanın can, mal, din, nesil ve akıl emniyetini teminat altına alan İslâm'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in bu ilkeleri lider olarak yaşadığı dönemde uyguladığını, yetiştirdiği ashabıyla da kendisinden sonra gerçekleştirilen fetih hareketleriyle bu değerlerin dünyaya yayılması için önemli adımlar attığını görüyoruz.

Allah Elçisi (s.a.v.) son ilahî mesajı insanlara bildiren bir şahsiyet olarak mesajı en iyi anlayan ve hayatında yaşayan bir örnektir. Kıyamete kadar insanlığa yol gösterici olacak mesajını hayatında yaşayan bir lider olarak liderliğini anlamaya insanlığın daha çok ihtiyacı vardır.

‘Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik’ Bildirisine İtirazî Bir Derkenar

Ahmet Yaman[*]

Düzenlediği sempozyum, çalıştay ve konferans boyutlu ilmî toplantılar ve yayımladığı eserler ile İslâmî ilimlerin canlılığına katkı sunmaya devam eden Kur’an Araştırmaları Vakfı, bu defa yine çok önemli bir konuyu, Din ve Liderlik meselesini müzakereye açmış bulunuyor. Medyûn-i şükran olduğumuz bu sürekli ve nitelikli çalışmaları dolayısıyla KURAV’ımızı gönülden tebrik ediyor, çalıştayın kıymetli katılımcılarını muhabbetle selamlıyorum.

Hz. Peygamber’in maddî-dünyevî bir iktidar yani devlet hedefi yok muydu?

Müzakere sadedinde, değerli dostum Prof. Dr. Adem Apak Bey’in özlü tebliğine itirazî bir derkenar edeceğim.

Tebliğin hemen ilk sayfasında “Esasında Allah Rasûlü (s.a.v.) hiçbir zaman maddî-dünyevî bir iktidar hedefinde olmamıştır. Bu da hemşehrilerinin kendi putlarına dil uzatmama koşuluyla ona Mekke riyasetini teklifi götürdüklerinde, onun “Güneşi sağ elime ve ayı da sol elime verseniz, yine de davamdan vazgeçmem!” demesinden açıkça anlaşılır… Ancak Medine dönemindeki şartlar ve daha önce Mekke döneminde karşı karşıya kaldığı problemler onun için devleti zorunlu kıldığı için hicretten sonra Medine’de bir devlet oluşumuna gidilmiştir” denmektedir.

Bu cümledeki “hiçbir zaman” vurgusu bir yana, gerek Kur’ân ve Sünnet’in dünyevî-siyasî iktidar odaklı yönlendirmeleri gerek siyer-i nebî tecrübesi ve gerekse işin doğası ve tarihî tecrübe bize çok farklı bir resim çizmektedir. Şöyle ki:

İslâm, bir inanç ve ahlak sistemi olmanın ötesinde aynı zamanda dünya hayatına ilişkin hukukî düzenlemeler de getiren bir din olduğu için bir siyasî organizasyonun varlığını da öngörmektedir. Zâhirî müctehid İbn Hazm (ö. 456/1063) ve Hanbelî müctehid İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) diliyle söylersek, halkın işlerinin yürütülmesi, dinî görevlerin de en önde gelenlerindendir. Hatta o olmadan dinin devamı söz konusu olmaz. Birbirlerine muhtaç oldukları için insanoğlunun çıkarı, toplum hâlinde yaşamayı gerektirir. Toplum hâlinde yaşayınca da bir başkanın bulunması şarttır. Öyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Üç kişi yola çıktığında içlerinden birini başkan seçsinler.*”[1] buyurarak, yolculuk amacıyla oluşan küçük ve geçici birliktelikler de bile bir başkanın seçilmesini gerekli görmüştür. Diğer taraftan Yüce Allah, iyiliği tavsiye edip kötülüğe engel olmayı ve zulme uğrayanlara yardım etmeyi emretmiş, adaleti ve cihadı, suçluların cezalandırılmasını da farz kılmıştır. İşte bütün bu emirlerin yerine getirilmesi, adaletin gerçekleştirilmesi, cihadın ifası ve cezaların uygulanması, ancak iktidar ve yönetimle yani devlet eliyle olur.[2]

---

[*] Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

[1] Ebû Dâvûd, “Cihad“, 80.

[2] İbn Hazm, *el-Fisâl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihâl*, IV, 87; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, s. 81-82; Daha başka gerekçeler için bk. Şevkânî, *es-Seylü’l-Cerrâr*, IV, 472-490.

"*Andolsun biz, peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik. Biz, demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, dinine ve peygamberlerine görmeden yardım edenleri Allah'ın belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür*."[3] âyeti ile Hz. Osman'a (r.a.) atfedilen "*Allah, Kur'ân (kanun) ile yola gelmeyeni sultanla (devlet gücüyle) yola getirir*."[4] sözü de devletin varlığı bir tarafa, gerekliliğini göstermektedir.

İşte bunun için genel olarak bütün Müslümanlar, bir devlet başkanının bulunmasını hem aklen hem de hukuken zorunlu görürler.[5] Hatta Joseph Schacht (ö. 1969) ve Hamilton A.R. Gibb (ö. 1971) gibi bazı oryantalistler, devlet kurumunu ifade eden hilafetin Müslümanlar nezdindeki esaslı bir dayanağının da Benî Sâide Sakîfesi'nde Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) seçimi esnasında meydana gelen icmâ olduğunu söyler.[6]

Gerçekten de İslâm'ın mahiyeti bütün yönleriyle incelenecek olursa görülür ki o, salt bir inanç veya ahlâkî ilkeler ve ibadetler düzeni değildir. Aksine İslâm, bütün bir insan ve toplum hayatını ilgilendiren ve onlara yönelik hükümler koyan bir dindir. Öyle olunca, koyduğu hükümlerin uygulanmasını sağlayacak, kontrol edecek, eksiklikleri giderecek, ihlalleri cezalandıracak güçlü bir kuruma ihtiyaç duyulur. İşte bu kurum, toplumun üzerinde yaptırım gücü bulunan, yetkilerle donatılmış bir örgüttür ki buna devlet denir. Diğer taraftan İslâm, Allah'ın insanlara gönderdiği son din olduğundan bu dinin tüm dünyaya duyurulması gerekecektir ki, bu da ancak organize bir örgütle sağlanabilir. Tabiatıyla bu da devlettir.[7] Ayrıca söz konusu görevleri yerine getirmek vacip ise vacibi tamamlayan şey de vaciptir.[8]

Devlet başkanlığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dini koruma ve dünyayı idare etme görevinin bir devamı olduğu[9] için de şer'an zaruridir.[10] Ayrıca İslâm hukukçularının *makâsıdü'ş-şerî'a* terimiyle ifade ettikleri ve can, din, nesil, akıl ve mal sıralamasıyla beş maddede özetledikleri İslâm'ın temel hedeflerini korumak, ancak bir devletin varlığı ile mümkün olur. Çünkü hem bu beş esası korumayı teminat altına alacak emirler ve yasaklar koymak yani bir hukuk düzeni ihdas etmek hem de bunların uygulanmasını sağlamak, bir otoritenin varlığını gerektirir. Zaten Kur'ân-ı Kerim "*Onlar ki eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılar, zekâtı verir, iyiliği emreder ve kötülükten*

---

3 Hadîd 57 /25: لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْميزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَديدَ فيهِ بَأْسٌ شَديدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ اِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزيزٌ. Âyette zikredilen demir, ilahî kitaplarda gönderilen kanunları uygulayacak, takip edecek kudretli ve caydırıcı bir otoriteye işaret etmektedir. bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XI, 688-689; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, VI, 157; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, XVI, 54; İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 417.

4 إِنَّ اللَّهَ لَيَزَعُ بِالسُّلْطَانِ مَا لَا يَزع بِالْقُرْآنِ bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II, 10.

5 İbn Hazm, *age.*, IV, 87; Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 5; Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 19; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 178-179; Abdurrazzak Ahmed Senhûrî, *Fıkhu'l-Hılâfe*, s. 66 vd.; Muhammed Dıyâuddin Rayyıs, *en-Nazariyyâtü's-Siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 128 vd.; Muhammed Imârâ, *el-İslâm ve's-Siyâse*, s. 264-266.

6 H.A.R. Gibb, *Muhammadanisme*, s. 99; Schacht, *Encyclopaedia of Social Science*, VIII, 347'den naklen Subhi Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İ. Sarmış), s. 214.

7 bk. Senhûrî, *Fıkhu'l-Hılâfe*, s. 66; Muhammed Yûsuf Musa, *Nizâmu'l-Hukm*, s. 11,12; Hamid Sultan, *Ahkâmu'l-Kânûni'd-Devlî fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 107; Ğuneymî, *Kanunu's-Selâm*, s. 320.

8 bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 71-72; İbnü'ş-Şât, *İdrâru'ş-Şurûk alâ Envâi'l-Furûk*, II, 32.

9 Mâverdî, *age.*, s. 5: الْإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا ; Senhûrî, *age.*, s. 65.

10 Şevkânî, *es-Seylü'l-Cerrâr*, IV, 473.

alıkorlar. İşlerin sonu Allah'a varır."[11] âyetiyle meşru bir yönetimin temel niteliklerine dikkat çekerken, devletin varlığına da *delâletü'l-işâra* yoluyla vâkıa olarak işaret etmektedir.

Bu bağlamda şu soru da anlamlıdır: Rasul-i Ekrem'in (s.a.v.) henüz Yesrib/Medine'ye gitmeden ve orada nasıl bir aksü'l-amel ya da hüsn-i kabul göreceğini bilmeden İkinci Akabe Bey'ati'nde 12 nakib seçerek siyasî-toplumsal örgütlenmenin -ki nihai şekli devletleşmektir- ilk adımlarını atmasını, hicretten kısa bir süre sonra ise Medine-i Münevvere'nin farklı dinî, etnik, siyasî ve sosyal kesimlerini bir "Kitap/Sahîfe/Vesika" etrafında teşkilatlanmasını, "esasında devlet hedefi yoktu" saptamasıyla nasıl bağdaştıracağız?

Bilindiği gibi bir kurum olarak devletten bahsedebilmek için üç unsurun aynı anda varlığı gerekmektedir: Ülke, halk/millet ve egemenlik. Buradan hareketle Medine Sahîfesi'ne baktığımızda onun, bu üç unsura da yer verdiğini görürüz. Nitekim Sahîfe, her bir kesimin adını ve bölgelerini açık açık yazıp (md. 1-11), Yesrib'in harem sınırlarını çizerek[12] ve saldırılara karşı ortak savunulacak yer olarak Yesrib coğrafyasını ismen anarak[13] devletin birinci unsurunu yani *ülke*yi belirlemiştir. Ardından iktidarın sahibini ve kaynağını gösteren 1, 23 ve 42. maddeleri ile kimin *egemen* olduğunu ortaya koymuştur.[14] Keza 14, 16 ve 20. maddeleriyle kurucu unsur olan müminlerin devletin asıl sahipleri olduğunu vurgulamıştır. Bu belgenin taraflarını belirleyen maddelerle birlikte özellikle 1, 2 ve 25. Maddeleri ise devletin *insan unsuru*nu açıklamıştır.[15]

Bütün bu veriler, Hz. Peygamber'in Medine'de yaptığı ilk tasarruflardan birisinin de devlet olarak teşkilatlanmak olduğunu kesin bir biçimde ortaya koymakta ve hem din-i mübînin hem de bunun Peygamber'inin (s.a.v.) maddî-dünyevî bir iktidarı gerekli gördüklerini göstermektedir.

---

11 Hac 22/41: اَلَّذِينَ اِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُورِ

12 "Yesrib vadisi bu sahîfede adı geçenler için mukaddes bir yerdir." (md. 39).

13 "Bu vesikada zikredilen kişiler Yesrib'e saldıracak olanlara karşı yardımlaşacaktır." (md. 44).

14 "Bu vesika, Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve bunlara tâbi olanlarla sonradan onlara katılmış olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için düzenlenmiştir." (md.1); "Üzerinde ihtilâfa düşülen konular Allah'a ve resulü Muhammed'e arz edilecektir." (md. 23); "Bu yazıda adı geçen kimseler arasında meydana gelmesinden endişe edilen anlaşmazlık ve öldürme vak'alarının Allah'a ve resulü Muhammed'e arz edilmesi gerekir. Allah bu Sahîfe'ye en iyi riayet edenlerle beraberdir." (md. 42).

15 "Vesika'yı imzalayanlar diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil eder." (md. 2); "Avfoğulları yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet teşkil eder. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri de kendilerinedir. Buna mevlâları da dahildir." (md. 25). Maddelerin tamamı için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev.Salih Tuğ, I, 202 vd.; Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz, s. 96-102.

‘Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları’ Bildirisine Dair Birkaç Not

Ahmet Yaman[*]

Kıymetli araştırmacı Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya’nın Tanzimat’tan başlayarak Türkiye Cumhuriyeti’nin on dördüncü başbakanı Şerafeddin Yaltkaya’ya (ö. 1961) kadar uzanan süreçte bu topraklardaki siyaset ve liderlik anlayışlarını konu edinen kapsamlı tebliği, hayli dikkat çekici bilgi ve değerlendirmeleri ihtiva ediyor. Bendeniz bunlar arasında isabetli bulmadığım iki değerlendirmeye ya da tespite kısa bir reddiye yapacağım.

Tebliğin 3. sayfasında “Tanzimat’ın yeni mevzuatı, özü itibariyle seküler karakterler taşımaktaydı. Bu mevzuat, Bab-ı Âli bürosunda hazırlanmakta ve idare, maliye ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik bir takım özel hedefler belirlemekteydi.” denmektedir. Şerif Mardin’e (ö. 2017) atıfla dile getirilen bu tespit, Tanzimat hareketinin baştan öngörülmeyen fakat yıllar içinde konjonktürel sebeplere bağlı tercihlerin doğurduğu müslüman düşünce ve pratiği açısından olumsuz sonuçları sebebiyle muhafazakâr çevrelerde genellikle kabul edilir. Oysa hem 1839 tarihli Tanzimat Fermanı’nın kendisi hem de 1878 yılında Meclis-i Meb‘ûsan’ın kapatılmasıyla sona eren Tanzimat Dönemi’nin hukuk ve eğitim serüveni, yukarıda alıntıladığım cümlenin bu rahatlıkta kurulmasına engel görünmektedir. Şöyle ki:

Besmele ve Mülk suresinin ilk ayetiyle başlayan Tanzimat Fermanı’nın bizzat kendisi, hemen ilk cümlesinde devletin içinde bulunduğu kötü durumun şer’i-şerîfe uymamaktan kaynaklandığını vurgular:

“Bismillahirrahmanirrahim

Tebârake’llezî bi-yedihi’l-mülk ve hüve alâ külli şey’in kadîr.

Cümleye ma’lûm olduğu üzere Devlet-i Aliyyemiz’in bidâyet-i zuhûrundan beri ahkâm-ı celîle-i Kur’âniyye ve kavânîn-i şer’iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi’l-cümle tebe’asının refâh u ma’mûriyyeti, rütbe-i gâyete vâsıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki, ğavâil-i müte’âkıbe ve esbâb-ı mütenevviaya mebni, ne şer-i şerîfe ve ne kavânîn-i münîfeye inkıyâd ü imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma’mûriyyet bilakis za’f u fakra mübeddel olmuş ve halbuki kavânîn-i şer’iyye tahtında idâre olunmayan memâlikin pâyidâr olamayacağı vâzıhâttan bulunmuş olup ...”[1]

Her ne kadar iç kavgalar, isyanlar, mâli durumun bozukluğu, yetişmiş eleman eksikliği ve acil pratik ihtiyaçlar farklı tercihlerde bulunmaya sevk etmişse de[2] bu sonuç, Tanzimatın özü itibariyle “seküler karakterli” olduğunu göstermeye yetmez. Kaldı ki, Tanzimat Fermanı’nın ilanından hemen bir yıl sonra çıkarılmaya başlayan kanunlar da seküler değil şer’î karakterli yani İslâm hukuku menşeliydi. Mesela 1840

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Tamamı için bk. Mehmet Yıldız, “Tanzimat Fermanı: Genel Değerlendirme, Karşılaştırmalı İlmî Metin”, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research*, c. V (2012), sy.1, s. 126-177.

2 Yeterli bir özet olarak bk. Ali Akyıldız, “Tanzimat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (2011), s.1-10.

tarihli ilk Ceza Kanunnamesi kısas kuralını devam ettirmiş, takip eden yıllarda irtidat edenler ölümle cezalandırılmıştır.[3] Bu ilk ceza kanunundan on bir yıl sonra 1851 tarihinde çıkarılan yeni ceza kanunu (Kanun-ı Cedîd), 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi, 1868-1876 yılları arasında peyderpey yürürlüğe giren Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye de keza İslâm hukuku menşeli düzenlemelerdir. Bu arada şunu da kaydetmeliyim ki, 1876 yılında ilk anayasa olarak ilan edilen Kanun-ı Esasî'nin 3. maddesi Osmanlı Devleti'nin "hilâfet-i kübra-yı İslâmiyyeyi hâiz" olduğunu; takip eden 4. maddesi "Zât-ı hazret-i padişahî, hasbe'l-hilâfe din-i İslâm'ın hâmisi" olduğunu söylerken 11. maddesi "Devlet-i Osmaniyye'nin dini, din-i İslâm'dır." hükmünü koymuştur.

Diğer taraftan hayatı yönlendiren eğitim mekanizmaları bu dönem boyunca Şeyhülislâmlık ve Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti gibi dinî kurumların denetiminde ola gelmiştir.

Bütün bu veriler bize "Tanzimat'ın yeni mevzuatı, özü itibariyle seküler karakterler taşımaktaydı." tespitine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.

Bu kıymetli tebliğde bir kere daha düşünmeyi önereceğim ikinci husus ise ünlü Tatar âlimi ve düşünce insanı Mûsâ Cârullah'ın (ö. 1949) "modernist bir hareket geliştirdiği" iddiasıdır. Tebliğin üçüncü sayfasında Tanzimat akabinde "Müslüman Doğu'da *modernist* bir hareket meydana gelmiştir." dendikten sonra "Kazanlı başka bir 'müceddid' olan Mûsâ Cârullah (1875-1949), eserleriyle, Rusya Türklerini *modernleştirmek* için çabalar göstermiştir." tespiti yapılmıştır.

Bilindiği üzere bilimler belli ıstılahlar/terimler ve kavramlar ile konuşur ve bilim insanları da birbirleriyle, ortak kabule dayanan ve tartışmaya kapalı olan bu terimlerle anlaşırlar. Dolayısıyla akademik bir metinde ya da konuşmada "modernist" veya "modernleştirme" kavramları geçtiğinde bunlar, felsefe ve sosyoloji merkezli olanlar başta gelmek üzere akademik literatürdeki bilinen içerikleriyle anlaşılır. Bu hakikatten hareketle söz konusu iki kavrama bakıldığında mesela TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nin modernite ve modernizmi şöyle tanımladığı görülür:

"*Modern*, belirli tarihsel ve toplumsal koşulların bir ürünü olarak ortaya çıkan ve bu çerçevede geleneksel toplumdan ayrışmak suretiyle yeni bir ekonomik ve toplumsal organizasyonun yapılaşması olarak tanımlanmaktadır. Modernite, Batı Avrupa'da yaşanan epistemolojik ve ontolojik çatışmanın sonucu olarak temellerini Yunan felsefesinde bulan Aydınlanma düşüncesinin bir ürünüdür. Akılcı ve aydınlanmacı niteliği ile dikkat çeken modernite, toplumsal yapılar ve sistemler üzerinde kendini giderek belirleyici bir şekilde ortaya koymaktadır. Modernizm, içinde bulunduğu çağı ve toplumları bir bütün olarak görme eğilimi sergilerken aynı zamanda her sosyal duruma uygun olduğu düşünülen çözüm önerileri sunduğu varsayılmaktadır. Bu durum modernizmin, toplumları istenilen biçime sokma şeklinde ortaya çıkan bir tür hegemonya olarak anlamlandırılmasına yol açmaktadır.

Bu noktada Batı'da rasyonalite ile birlikte doğa ve toplum algısı Avrupa geleneğinden kopuşu gündeme getirirken bu geleneğin belirleyiciliği, yerini farklı

---

[3] Tanzimat'ın hemen ertesindeki birçok irtidat olayı, verilen fetvalar ve buna bağlı olarak Avrupa devletlerinin Osmanlı nezdindeki baskıları için bk. Selahaddin Özçelik, "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi)", *OTAM* (*Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*), sy.11 (Ankara 2000), s. 347-438.

süreçlerin belirleyiciliğine bırakmıştır. Böylece genel itibarıyla maddeci, evrimci tarih ve toplum anlayışına bilimin din karşısında belirleyici bir özellik olarak katılmasıyla yeni bir düşünce ve toplumu yapılaşması gündeme gelmektedir."[4]

Modernizm kavramıyla ilgili felsefî ve sosyolojik açıklamaların bir özetini sunan bu satırlara şerh sadedinde şu pasajı da ekleyeyim:

Toplumsal değişme olgusu "genel olarak *modernizm* dediğimiz bir sosyal teori ya da toplum projesine dönüşür. Bu projeye göre, sanayileşme ile birlikte aynı zamanda artan kentleşme; büyü ve dinin gerilemesi, düşünce ve eylemlerin aşırı derecede akılcılaşması (rationalisation); gittikçe ilerleyen demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıklar; aşırı bireycilik ve daha pek çok ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişmeleri içine almaktadır."[5]

Şimdi bu kavramsal çerçeveye göre Mûsâ Cârullah'ı *modernist* olarak niteleyebilmek ve Rusya Türklerini *modernleştirme* amacıyla çabaladığını söyleyebilmek için onun "maddeci ve evrimci bir tarih ve toplum anlayışına" sahip olduğunu; Aydınlanmacı bir motivasyonla bilimi dinin karşısında ve üzerinde belirleyici bir konumda görüyor olduğunu ve bu paradigmayla onun maddeci, akılcı, bireyci ve demokratik bir yeni düşünce ve toplum yapılaşması için mücadele ettiğini ispat etmeniz gerekir.

Acaba Cârullah gerçekten böyle biri miydi? Çok uzağa gitmeden TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)'nın ilgili maddesine[6] müracaat ettiğimizde şöyle bir Mûsâ Cârullah profiliyle karşılaşırız:

* Gezip gördüğü medreselerde hayal kırıklıkları yaşadı, ezber ve taklide dayalı eğitim sistemine karşı İslâmî ilimlerde ıslah ve yenilik fikirlerinden etkilendi.

* 1913 yılında Petersburg'da Emanet Matbaası'nı kurup İl adında bir gazete çıkarmaya başladı. Bu dönemdeki yazılarında, arkadaşı Ziyâeddin Kemâlî ve Osmanlı aydını Celâl Nuri gibi İslâmiyet'te reform yapılmasını isteyen kişilerin görüşünü doğru bulmadığını belirtti.

* Yenileşmeyi savunmasına, ictihadın lüzumuna inanmasına ve taklide karşı olmasına rağmen İslâmiyet'in reforma ihtiyacı bulunmadığını vurgulamıştır.

* 1914'te *Mülâhaza* adlı eserini telif ederek Rızâeddin b. Fahreddin'in din-dünya ayırımını esas alan fikirlerini eleştirdi. Ona göre Batı dünyasında kiliseyi devletten, dini hayattan koparmayı hedefleyen dinî-dünyevî şeklindeki ayırım İslâm'ın özüne uymamaktadır.

* 1926'da Kahire Hilâfet Kongresi'ne katıldı. 1927'de II. Hilâfet Kongresi'nde bulunmak üzere Kudüs'e gitti.

* Medreselerde kelâm ve mantık gibi konuların öne çıkartılıp Kur'ân'ın sosyal yönünün ihmal edildiğini ileri sürmüş ve hadis, tefsir, tarih, tabii ilimler, matematik gibi derslerin medreselerde okutulmasının gerekli olduğunu söylemiştir.

* Medreselerin ıslahını kabul etmeyen Kadîmciler ve sadece modern ilimlerin okutulmasına taraftar olan bir kısım Cedîdciler'e karşı çıkmıştır.

---

4 Mehmet Özay, "Modernite ve Modernizm", *TÜBİTAK Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/modernite_ve_modernizm (22.10.2022).

5 Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, s. 19-21'den özetleyen Bünyamin Solmaz, "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (2011), s. 37.

6 Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (2020), s. 214-216.

* İslâm dünyasındaki gerilemenin temelinde, ictihad serbestliğinin ortadan kalkıp fikrî tembellik ve taklidin yaygınlaşmasının yattığını söyler. Taklitten fıkıhçıları, İslâm akîdesine felsefenin ve yabancı fikirlerin girmesinden kelâmcıları sorumlu tutar.

* Aklın yanında keşfin de önemine inanır ve onun bir tür aklî bakış açısı olduğunu söyler.

* Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarını en iyi bilen Selef'in tutumunu örnek almak en doğru yoldur.

* Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) bile, yenilikçi olarak tanımladığı Mûsâ Cârullah'ın her şeyi Batılılar'dan alan reformcularla bir tutulamayacağını belirtir.

İşte böyle bir düşünce yapısına sahip olan birisini Hilmi Ziya Ülken'e (ö. 1974) yaslanarak[7] "modernist"; müslümanların güncel sorunlarını İslâm'ı reforme ederek değil de taklitten ve mezhep taassubundan kurtulup Selef'in yolu üzere ictihad ile çözümleme gayretlerini de "modernleştirme" faaliyeti olarak nitelemek, herhalde haksızlık olacaktır.

---

7 Tebliğde yapılan atıf için bk. Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8 (1960), s. 4-5.

‘Türkiye’de Dini Liderlik’ Bildirisine Eleştirel Bir Katkı

Ahmet Yaman[*]

Mezhepler tarihi ve çağdaş dinî hareketler alanında yetkin bir isim olan kıymetli araştırmacı Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara’nın kitap hacmindeki bu tebliği gerçekten ilgi çekici bilgi ve değerlendirmeleri ihtiva ediyor. Dinî Otoritenin Resmî Yüzü (Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakülteleri), Geleneksel Dinî Liderlikler (Medreseler ve Tarikatlar),Yeni Tip Sivil Dinî Liderlik Talepleri (Modern Cemaatler ve Entelektüeller), Siyasal Islahatçı Liderlik Talepleri (Millî Görüş, Hizbü’t-Tahrir ve Selefî Gruplar), Türkiye’nin Gayri Sünni Dinî Liderlikleri (Caferîler, Alevî-Bektaşîler ve Nusayrîler) başlıklarıyla tam bir panoramik sunumla ülkemizdeki dinî söylemlerin karakterini ve taleplerini izleme fırsatı veriyor. Bu nitelikli çalışma için kendisine teşekkür ediyorum. Bununla birlikte gerek bazı genellemeleri gerekse kimi tespitleri, konu üzerinde yeniden düşünmemizi gerektiriyor. Bu bağlamda bazı eleştiriler yönelteceğim:

1. Dinî otoritenin resmî yüzünü temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı sadedinde tebliğin 6. sayfasında “Anlaşılıyor ki İslâmî faaliyetlerin bir kısmının riyasetinin bir devlet kurumu olarak Diyanetin uhdesine verilmesi Türkiye tipi laikliğin önemli bir gereğiydi. Dinin cemaatlere veya doğrudan halkın inisiyatifine bırakılması türünden bir uygulama bu çeşit laikliğe aykırı görülmektedir. Neyse ki Diyanetin özellikle tek parti dönemindeki kadrolarının genellikle iyi niyetli ve idare-i maslahatçı ama lüzum görüldüğünde kararlı tavırları, en azından bu kurum kaynaklı olarak dinî hayat üzerinde oluşacak tahribatı asgari düzeyde tutmuştur.” şeklinde bir saptama yapılmıştır. Bu saptamaya göre tek parti döneminde Diyanet kaynaklı olarak dinî hayat üzerinde bir tahribat yapılmış ama bu tahribat, iyi niyetli ve durumu idare etme başarısını gösteren kadroları sebebiyle asgari düzeyde tutulabilmiştir. Burada şu soruları sormak, sanırım anlamlı olacaktır: Asgari düzeyde de olsa Diyanet, dinî hayat üzerinde hangi tahribata yol açtı? Hangi yorum veya uygulamasıyla İslâm’ı reforme etti? Dinin inanç ve amel hükümlerinden hangilerini değiştirdi?

Ezanın otuzlu yıllardaki Türkçeleştirilmesi dışında bu sorulara, bildiğim kadarıyla, örnekler üzerinden olumlu cevap verilemez. Ezan üzerindeki uygulama da Diyanetin kurumsal dinî yorum yapma yetkisini hâiz olan Hey’et-i Müşâvere kararına istinaden yapılmamıştır. Daha açık ifadesiyle ezanın millî dilde okutulmasına, Diyanetin şer’î-amelî yönünü temsil eden heyet karar vermiş değildir. Hey’et-i Müşavere’nin şu anda Din İşleri Yüksek Kurulu arşivinde bulunan karar defterleri tarandığında bu yönde bir karar alınmadığı açıkça görülecektir. Yeni devletin 1930’larda sonuçlarını vermeye başlayan ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi projeleri doğrultusunda ilk Türkçe ezan bir Ramazan ayında 30 Ocak 1932’de Fatih Camii’nde ikindi namazında Hafız Rıfat tarafından bireysel bir faaliyet olarak okunmuştur.[1] Türkçe Kur’ân, tekbir ve kâmet aynı ayda 3 Şubat 1932 gününe rastlayan Kadir gecesinde Ayasofya Camii’ndeki mevlidde okunmuş ve radyodan naklen yayımlanmıştır. Bütün bu gelişmeler Diyanet İşleri

---

[*] Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

[1] Ali Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, *İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy.10 (2006), s. 83.

Reisliğinin gözetim ve denetimi dışında cereyan etmiştir. Çok önemli bir ayrıntı olarak şunu da kaydedelim ki, 13 Haziran 1931 tarihinde Resmî Gazete'de yayımlanan bir kararla Türkiye'deki bütün cami ve mescitlerin yönetimi ve bunların görevleri, Diyanet ile aynı kanunda kurulmuş olan Evkaf Umum Müdürlüğüne devredilmişti. Dolayısıyla ülkedeki bütün görevlilerin artık ezanı yeni şekliyle okumaları gerektiği talimatını ilk defa veren merci, Diyanet İşleri Reisliği değildir. Zira ilk dil kurultayından sonra (26 Eylül 1932) bütün vazifelilerin ezanı Türkçe okumaları için hazırlık yapmalarını sağlamak üzere Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından hem valiliklere hem de cami ve mescid görevlilerinin âmiri sıfatıyla Evkaf müdürlüklerine talimatlar gönderilmiştir.[2]

Riyaset, nihayet 6 Mart 1933 tarih ve 720/265 sayılı genelgeyle bu uygulamayı salâ okunması bağlamında kabul etmiştir.[3] Reis Rıfat Börekçi'nin (ö. 1941) bu genelgeyi merkezî idarenin zorlamasıyla çıkardığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Nitekim genelgedeki ifade örgüsü de bunu göstermektedir: "Her tarafta Türkçe ezan okunduğu bir zamanda minarelerde Arapça salât ü selâm okumak âhenksiz düşeceği ve hükümet-i celîlenin takip buyurduğu maksad-ı milliye de uygun gelmediği..."[4]

Kaldı ki, Türk Ceza Kanunu'nun o günlerde yürürlükte olan 526. maddesi "Her kim, salahiyettar merciden kanun ve usul dairesinde verilmiş bir emre itaatsizlik eder veyahut âmmenin istirahat ve selameti veya ma'delet[5] mülahazası namına merciinden kanun dairesinde ittihaz edilmiş bir tedbire riayet etmezse" öncülüne bağlı olarak bir hapis cezası öngörmekteydi.[6]

2. Diyanet İşleri Başkanlığı özelinde yapılan 7. sayfadaki şu tespit de hem kavramsal hem de tarihsel açıdan tartışmayı gerektirmektedir: "Son dönem Osmanlı'sında bir takım İslâmcı münevver ve ulema arasında hayli revaçta olan "mezhepler üstülüğü müdafaa" ve "taklidi zemmedip tahkik, rey ve ictihadı teşvik" edici bir din tasavvurunun, Diyanetin ilk döneminde yeni rejimin pozitivist yönelimine görece

---

2 bk. Hicret K. Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet: Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul 2019, s. 122-150, 191; Deniz Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e,* İstanbul 2020, tür.yer.*;* Halis Ayhan-Mustafa İsmet Uzun, "Ezan: Türkçeleştirilmesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (1995), s. 38-42; Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", s. 83-84; Şerif Demir, "Ezanın Türkçe Okunması (1932-1950)", *Ortak Dilimiz Ezan*, İstanbul 2018, s. 85-106.

3 Ayhan-Uzun ve Dikici, Diyanet İşleri Reisliğinin 18 Temmuz 1932 tarih ve 636 sayılı genelgeyle bu uygulamayı duyurduğunu söylemektedirler ki, yaptığımız araştırmada böyle bir genelgenin izine rastlanmamıştır. Tek parti döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı konulu bir doktora tezi hazırlayan Hicret K. Toprak da kendisiyle yaptığım görüşmede ne Cumhuriyet arşivlerinde ne de Müşavere Heyeti arşivlerinde böyle bir genelgeye rastladığını belirtmiştir. Sadık Albayrak ise Diyanet İşleri Riyasetinin, Dâhiliye Vekâletinden gelen bir yazı üzerine 4 Şubat 1933 tarihinde bütün müftülüklere bir tamim göndererek görevlilerin ezanı ve kâmeti Türkçe okumalarını, buna uymayanların cezalandırılacağını bildirdiğini yazmaktadır. Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul 1973, s. 262'den naklen Ayhan-Uzun, "Ezan: Türkçeleştirilmesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (1995), s. 38-42.

4 Yukarıdaki kaynaklar.

5 Adalet ve hakkaniyet.

6 ماده ٥٢٦- هر كيم صلاحيتدار مرجعدن قانون واصول دائره سنده وبرلمش بر امره اطاعتسزلك ايدر وياخود عامه نك استراحت وسلامتى و يا معدلت ملاحظه سى نامنه مرجعندن قانون دائره سنده اتخاذ ايدلمش بر تدبيره رعايت ايتمزسه بر آيه قادار خفيف حبسه واللى ليرايه قادار خفيف جزاى نقدى يه محكوم اولور
https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/5.3.765.pdf (23.11.22).

uyumlu bir fikir zemini temin ettiği inkâr edilemez. Ancak Diyanet riyaseti, gözettiği maslahatlar icabı ilk başından itibaren Hanefî-Mâturidî bir dinî çizgide konumlanmayı tercih eder. Reyciliği mühimseyen bir mezhep olması hasebiyle Hanefîlik aslında bu eğilime çok da tezat teşkil etmez.”

Yalın bir okumayla bu cümleler, Diyanetin yeni rejimin pozitivist yönelimleriyle uyumlu olma adına ilk döneminde içtihadı ve reyi öne çıkarma yönünde bir tavır benimsediğini; yörüngesine girdiği Hanefîliğin de reyci bir mezhep olması hasebiyle onun bu tavrıyla örtüştüğünü söylemektedir. Ya da en azından böyle bir imada bulunmaktadır.

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki, “tahkik, rey ve içtihadı teşvik” ile “pozitivist yönelim” bambaşka vadilerde olan eylemlerdir. Sürekli değişen ve sanayi devriminden sonra neredeyse her gün farklılaşan hayatın dinamikleriyle dinî değer ve hükümleri bir usûl/metodoloji çerçevesinde buluşturma faaliyetinin genel adı olan ictihad, olgusal olmayan dinî yargı ve hükümleri anlamsız görüp hayatı bundan arındırma eyleminin ideolojik adı olan pozitivizm ile bir zeminde asla buluşamaz.

Bu bağlamda yine şöyle bir soru sorulabilir: Diyanet, ilk döneminde hangi içtihadı yaparak yeni rejimin hangi pozitivist karakterli uygulamasına alan açmış ya da ona dinî meşruiyet sağlamıştır? Bu soruya şayet ezanın Türkçeleşmesi üzerinden bir cevap verilirse bu, isabetli olmaz. Zira yukarıda belirttiğim gibi söz konusu uygulama bir devlet projesiydi ve Diyanet riyaseti, kendi bünyesinde yaptığı bir ictihadî müzakere ile bu yönde bir karar almış değildi. Aksine, Diyanetin siyasî merkez tarafından baştan beri yapılmak istenen değişikliklerin meşrulaştırılması yönünde değil, yerleşik dinî algı ve uygulamaları korumaya dönük bir tavır içinde olduğunu gösteren çok sayıda delil bulunmaktadır. Mesela Diyanet, 1926 yılındaki Ramazan ayının bir cuma gününde (19 Mart 1926) kendi iradesiyle Göztepe Camii’nde Türkçe namaz kıldıran imam Cemaleddin Efendi’yi açığa almış ve yapılan soruşturma sonunda görevden uzaklaştırmıştı.[7] Bu olaylar sırasında Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi, Kur’ân meallerinin Kur’ân-ı Kerim’in yerini tutamayacağından Türkçesiyle kılınan namazın sahih olmadığı açıklamasını yapmıştır.[8] 1933 yılında ezandan sonra namazlardaki kıraatin de Türkçe olması yönündeki resmî baskılara karşı Diyanet yönetimi o yönde bir adım atmamış, aksine direnmiş ve dönemin Maarif Bakanı Yusuf Hikmet Bayur’un (ö. 1980) ifadesiyle “Osmanlı Devleti’ni batırmış olan taassubun yeni bir örneğini vermişti”.[9]

Diyanet İşleri Reisliğinin bu direnci bir anlamda 1928 yılında hükümet tarafından Dârulfünûn İlahiyat Fakültesine hazırlattırılan[10] ve ilk defa 20 Haziran 1928 tarihli *Vakit*

---

7 bk. Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet: Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı*, s. 145-146; Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, s. 80.

8 İkdam Gazetesi, 3 Mayıs 1926; Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, s. 146.

9 Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, s. 148-149 ve buradaki kaynaklar.

10 Türkiye Cumhuriyeti’nin ikinci Diyanet İşleri Başkanı Ordinaryüs Profesör Mehmet Şerefettin Yaltkaya’nın şu hatırası bu lâyihanın arkasındaki iradeyi göstermektedir: “Terbiye Müderrisi Ismayıl Hakkı, müderrisler toplantısında birkaç kere ‘Atatürk bizden bir şeyler bekliyor hatta istiyor’ diyor ve beklenen şeyi de kısmen anlatıyordu. Bunları son bir defa daha bahis mevzuu ettiği zaman, ‘Pekâlâ! Önce bir komisyon bu meseleleri bir rapor halinde tespit etsin de onun üzerinde konuşalım’ denildi. Birkaç gün sonra yine toplandığımız zaman elimize hazırlanmış olan raporun birer sureti verildi. Münderecatına

gazetesinde haberi çıkan, ardından 28 Haziran 1928 tarihli *Son Posta* gazetesinde yayımlanan "Dinî Islahatın Esasları Hakkında Lâyiha"ya da karşıydı. Mehmet Fuat Köprülü (ö. 1966) başkanlığında ve içlerinde İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu (ö. 1978) ve Mehmet Ali Aynî (ö. 1945) gibi önemli isimlerin de yer aldığı Müderrisler Meclisi[11] tarafından, "Din ıslahatımızın esaslarını tetkik ve tespit etmek üzere" ve "yeni hayatın tekâmülünün seyrine uygun bir şekil vermek" amacıyla hazırlanan bu lâyihada ibadetlerin icrasına ve camilere yönelik reformist tekliflerde bulunulmuştur. Mesela "Mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mâbetlere girilmesi terviç edilmelidir...İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Âyinlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir... Mabetlere musiki âletlerinin kabulü dahi lâzım gelir. Mabetlerde ilahi mahiyetinde asrî ve istromantel musikiye kat'î ihtiyaç vardır... Ezcümle âyinlerin sıhhîleşmesi, Türkçeleşmesi, bediîleşmesi, felsefîleşmesi hususundaki tekliflerin cihet-i tatbikiyesini ve ameliyesini tafsil edeceğiz. Bu bapta kitaplar, makaleler neşredeceğiz" denmiştir.[12]

Tam da bu noktada bir başka gerçeği dile getirebilirim. Diyanetin ilk yıllarındaki hatta tek parti hükümetleri dönemindeki karar ve fetvalarında, bırakın "pozitivist yönelim"in izlerini, bu kabilden taleplere, yerleşik fıkıh kurallarına ve geleneğine dayanarak açıkça olumsuz cevaplar verilmiştir. Bugün Din İşleri Yüksek Kurulu arşivinde bulunan karar defterlerini inceleyen bir araştırmacı olarak bu hususun altını kalın hatlarla çizebilirim. Hatta öyle ki, ilgili kanun Diyanet İşleri Reisliğinin yetki

---

muttali olunca bilhassa namazın şeklinin değiştirilmek istendiğini gördüm. Hâlbuki Peygamberimiz, namazı benden gördüğünüz gibi kılınız buyurduğu için kavil ve fiil-i Peygamberî ile aykırı düşen bir mazbatanın altına imzamı koyamazdım. Müderrisler toplantısında bu mesele çetin münakaşaları mûcip oldu. Çokluk kabul tarafında idi. Bununla beraber o toplantıda bir karar verilmeden dağıldık, mesele aynı zamanda matbuata da aksetmişti. Gazeteler bunu merakla takip ediyorlar ve mütemadiyen soruşturuyorlardı. Fakat müspet ve doyurucu bir cevap alamıyorlardı. O sırada gazetenin birisi mazbata müsveddesini neşredince artık inkâra da mecal ve mahal kalmadı. Hattâ matbuatın neşriyatı üzerine keyfiyete Atatürk de muttali olmuş ve Dârulfünûn Rektörlüğünden bunu sormuştu. Müderrisler meclisi kararını verip raporunu takdim etmemiş olduğu için Rektör Neşet Ömer meseleden hiç de haberdar değildi. Rektörle Atatürk arasında neler görüşüldü, neler konuşuldu, iyice bilemiyorum. Bilinen bir şey varsa rektörün iyice sıkıştırıldığıdır. O günden sonra bu meselenin bir daha ne Müderrisler Encümeninde ne de matbuat sütunlarında bahis mevzuu olmadığı görüldü". Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. V, İstanbul 1977, s. 1964; bk. Murat Kılıç, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi", *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, c. IX (2017), sy. 18, s. 302.

11 Meclisin üyeleri şunlardı: Köprülüzade Fuad, Terbiyeci Ismayıl Hakkı, Ruhiyat müderrisi Şekip, İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halid, Halil Nimetullah, Mehmet Ali Ayni, Şerefeddin, Şevket, Arapgirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, Yusuf Ziya. bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1964.

12 Lâyiha metni için bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1958-1961. Ayrıca bk. Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, s. 148; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara 1972, s. 44-45 ve Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*, Jerusalem, 1954, s. 22'den naklen Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", s. 80; Kılıç, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi", s. 300-301. Osman Ergin söz konusu lâyihanın hayata geçirilmemiş olmasını şu ihtimallere bağlamaktadır: "Fakat Atatürk bunu niçin böyle yaptı? Acaba efkârı umumiyece fena karşılanacağından mı çekindi? Yoksa henüz zamanı gelmemiş ve zemin hazırlanmamışmıydı? Yahut her inkılâbı bizzat kendisi yaptığı için bunda İlâhiyat Fakültesinin önayak olmasını hoş mu görmedi? Hasılı buraları anlaşılamıyor ve izah eden de bulunmuyor". Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1965. Parlak da, *Laikleşme Sürecinde Camiler Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e* isimli çalışmasında benzer bir yaklaşımla, bu tekliflerin bir kısmının hayata hiç geçirilemediğini, bir kısmının da zamanın ruhunu beklediğini söylemiştir.

alanını sadece *ibadet* ve *itikat* olarak sınırlandırmasına[13] rağmen Riyâset, kendisine gelen her türlü dinî-fıkhî soruyu cevaplamış, şayet teşkilat kanununa aykırılık sebebiyle takibat yapılabileceği endişesi varsa "müsteftînin müftülüğe celbiyle hükmün şifahi olarak tefhimi" yoluna gidilmiştir. Yani hangi konu olursa olsun dinî bilgiye ulaşmak isteyen vatandaşa bu bilgi öncelikle yazılı, şayet yasal sınırlılıklar sebebiyle buna imkân bulunamamışsa sözlü olarak verilmiştir. Böyle olduğunu şu birkaç fetva örneği gösterecektir:

* "Hac bedellerinin doğrudan Tayyare Cemiyetine iâne ve teberru' edilmesi hakkında olup hükm-i sâbıkı alınan 8 Ağustos 927 tarihli teklifnamenin aynen leffiyle icra-yı icabına müsaade buyurulması istirhamına dair Türk Tayyare Cemiyeti Merkezi Umumisi Müşavere Şubesi ifadesiyle Tayyare Cemiyeti riyasetinden vârid olup havale buyrulan 12 Ağustos tarihinde 20705 numaralı müzekkere-i âliye mütalaa olundu. Hac, erkan-ı İslâmiyyenin bir rükn-i azîmi olup Mekke-i Mükerreme'de icra-yı mütehattim olan ef'al-i mahsusadan ibaret edildiğinin ber veçhile, mala tahvili caiz olmadığının; bu babda indî söz söyleyenlerin sözlerinin asla hâiz-i itibar olamayacağının cevaben iş'ârı. 20 Sefer 246 18 Ağustos 927."

* "An asıl milel-i gayrı müslimeden olup bade't-tehcir "Kulp" kazası dahiline gelüp yerleşmiş ve küçüklüğünden beri İslâm nezdinde bulunup, İslâm olduğunu ifade etmekte bulunmuş olan ve iki üç sene mukaddem, müslime bir bâkire ile gayrı resmî izdivaç edüp sekiz aylık çocuğuyla zevcesi de nezdinde bulunan, yirmi yaşlarında bir şahsın Ermeni olduğu ihbar kılınmakta olup, merkûmun İslâm olduğuna ve ihtida ettiğine dair bir kaydı bulunmamasına binaen, bu ve emsali nikahın sıhhat ve adem-i sıhhati hakkında yapılacak muamelenin emr u iş'âr buyurulmasına dair Kulp kazası hâkimliğinden varid olup, 926 tarihinde havale buyrulan 261 numara 926 tarih ve 238 numaralı tahrirat mütalaa olundu.

İcabı bi'l-müzakere sureti iş'âre nazaran: nikah-ı mezkûr, sahih olduğunun cevaben iş'âr buyurulması. 14 Safer 345 ve 23 Ağustos 926."

* "Terme Müftülüğünden gelen 01.11.941 tarih ve 78 no.lu yazıda, Havva ve Ali birbirlerinin akrabası olmadığı halde Hanife adında bir kadından süt emmişler ve süt kardeş olmuşlar. Sonra Havva'yı Nuriye adında bir kız çocuğu emmiş ve aradan on beş yirmi sene geçmiş. Birkaç sene evvel Havva'nın süt kardeşi Ali, bilmeyerek süt kardeşi Havva'nın süt kızı Nuriye'yi taht-ı nikâhına almış. Şimdi Havva süt kardeşi Ali'ye "Bu Nuriye'yi ben beş-on defa emzirdim. Sen benim süt kardeşimsin. Bu kadın sana haramdır" demiş. Bunun üzerine Ali taht-ı nikâhında bulunan Nuriye'yi muvakkaten babasının evine göndermiş. Yapılan tahkikatta işin içinde dargınlık ve garaz olmayan

[13] 03 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Şer'iye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun'un ilk maddesi şöyleydi: "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup din-i mübin-i İslâmın bundan mâadâ *itikadat ve ibadata dair* bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir." bk. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf (23.01.23).

ve yalnız Havva'nın kavl-i mücerrediyle kalan bu meselede şer'î husûsâtın neden ibaret olacağının tetkikine müsaadeleri arz edilmektedir.

Eski basma Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kitâbu'r-Radâ'ında 26. meseleye göre *sâhib-i müracaata şifahen cevap îtâsı lâzım geleceğinin* Müftülüğe emir ve iş'ârı muvafık olacağı tezekkür kılındı."[14]

Tabiatıyla şöyle istisnaların bulunması da dönemin nezaketi bağlamında yadırganmamalıdır:

* "Kanun-ı medeninin mevkı-i mer'iyete vaz'ından evvel vefat edenlerin mesele-yi mirasları vefat tarihine göre mi taksim olunacağının arz ve isti'zanına dair Buzluhan Müftülüğünden varid olup havale buyrulan 12 Teşrin-i Evvel 926 tarih ve 18 numaralı arîza mütalaa olundu.

İcabı bi'l-müzakere müftülerin vezaifi 3 Mart 1340 tarih ve 429 numaralı kanunun birinci ve beşinci maddelerinde gösterilmekte olduğundan ol surette ifa-yı muamele icab edeceğinin cevaben iş'ârı."

Bu sadedde son olarak, diğerleri gibi altında yine "Diyanet İşleri Reisi Rıfat" imzası bulunan ve Kuruluşundan beş ay sonra 1924 Ağustos'unda verilen fevkalade önemli bir kararı iktibas edeceğim. Bu karar, yeni rejime hem açıkça cephe alan hem de bunu Cuma hutbelerinde ve vaazlarında yüksek sesle dillendiren bir vaizine İstiklal Mahkemelerinin hatıralarının tazeliğini koruduğu bir vasatta Diyanetin nasıl yaklaştığını göstermesi bakımından câlib-i dikkattir:

"Bartın kazasında kâin Arap Camii şerifi hatibi koca baş Mustafa Efendi'nin Cuma hutbesinde "Çocuklarınızı dinsiz muallimlerin mektebine göndermektense kesiniz, uçurumdan atıp öldürünüz!" diyerek diyanet ve milliyetini müdrik Cumhuriyet muallimlerini dinsizlikle itham ederek hükümet-i cumhuriyyenin maarif siyasetine aleyhtarlık uyandıracak telkinatta bulunduğundan hakkında yapılan tahkikat neticesinde mûmâ ileyh mahkemeye tevdi ve vaazdan men edildiği ve ahîren mahkemece beraat ettiği cihetle vaaza devamı muvafık olup olmayacağının inbâsına dair Dâhiliye Vekâlet-i Celilesinin 12 teşrin evvel 340 tarih ve 34119 numaralı tahriratı ve bu hususta mahall-i müftülüğünden varit olup tevhid edilen 20 Ağustos 340/14-22 Ağustos 340 tarih ve 20 numaralı iki kıta arîza mutalaa olundu.

İcabı bil müzakere sureti iş'âr ve cereyanı mübeyyen muameleye nazaran mûmâ ileyhin minberde Türkçe vaazdan men'i muvafık ise de mahkemede beraat kararı verildiği cihetle alel usul minberin gayrinde vaaz edebileceğinin Dâhiliye Vekâlet-i Celilesine ve maaşının da verilmesi lüzumunun mahall-i müftülüğüne cevaben iş'ârı 14 rebiul ahir 1343-12 teşrini sani 340. Diyanet İşleri Reisi Rıfat"

3. Diğer taraftan Diyanet İşleri Reisliğinin Hanefîliği benimsemesi, zamanın ruhuna uygunluğu veya yapılmak istenen reformları reyci karakteri sebebiyle meşrulaştırma kabiliyetine daha çok sahip olması nedeniyle bir tercih değil, tarihsel ve toplumsal bir zorunluluktu. Zira Anadolu ve Rumeli'siyle kâhir ekseriyeti Hanefî olan bir halkın din işlerini uhdesine alan ve bunu kendisinden önce yapmış bulunan Meşihat'ın devamı

---

[14] Kuruluş kanununun alan kısıtlaması ve dinî cevabın Türk Medeni Kanunu'na uymaması sebebiyle soruyu sorana yazılı cevap verilemediğine dikkat edilmelidir. Bununla birlikte soru cevapsız bırakılmamış, fetvanın ilgili müftülük tarafından *şifahen* verilmesine ve fetvanın iktibas edileceği kaynağa işaret edilmiştir.

olan bir kurumun başka bir tercihi olamazdı. Aksi halde bunun halka yeni bir dini benimsetmek gibi yıkıcı tesirleri olurdu.

4. M. Ali Büyükkara dostumuz, Diyanetin dinî cemaatlerle ilişkisi bağlamında şöyle bir fotoğraf çekmektedir: "Cemaatlere bağlı kurs ve camilere Diyanetin personel ataması ilk planda cemaatlerin zararına gibi gözükse de, bu durum kendi dinî anlayışlarını, dünya görüşlerini meşrulaştırmak, ayrıca hukukî takibattan kurtulmak için onlara gayet elverişli fırsatlar sunmuştu. Zira atanan resmi personel bu durumda sanki fahrî konuma düşmekte, cemaatin kendi personeli ise yönetimi fiili olarak üstlenmektedir. Bu uzlaşmalı "idare" mekanizması, önceki gerginlikleri büyük ölçüde unutturarak ya da üzerini örterek bugüne kadar taşınmıştır."

Bu tespitler büyük oranda isabetli olmakla birlikte Büyükkara -anladığım kadarıyla- bu ilişki biçiminde bir sorun görmüyor, aksine "önceki gerginlikleri unutturan" bir tür uzlaşının dinî hayat bakımından olumlu olduğunu ima ediyor. Fakat ben bu uygulamanın, maslahat ve mefsedetleriyle birlikte şu sorular etrafında soğukkanlı bir biçimde müzakere edilmesini gerekli görüyorum. Diyanet tabelası altında ve arkasında:

* Türkiye'nin bir İslâm ülkesi değil, aksine bir "dârülharp" olduğu gibi olumsuz propagandalar yapılıyor mu?

* Dârulharp olduğu için Türkiye'de Cuma namazı kılınmayacağı, kılınacaksa da sadece belli kursların mescidlerinde ve o kursların talebe ya da hocaları tarafından kıldırılabileceği ve yine aynı gerekçeyle bankalardan faiz alınabileceği öğretiliyor mu?

* Ehl-i Sünnet inanç esaslarıyla bağdaşmayan mistik anlayışlar, bid'at ve hurafeler empoze ediliyor mu?

* Dinî radikalizmi besleyen endoktrinasyon faaliyetleri yapılıyor mu?

* Toplumsal dokuyu zedeleyecek siyasal düşünceler üretiliyor ve faaliyetler yapılıyor mu? Mesela bazı siyasîler aleyhine düzenli olarak kahhâriyeler okunuyor mu?

* Pedagojik formasyonu olmayan öğreticilere teslim edilen öğrencilerin psikolojik gelişmeleri ve ruh sağlıkları takip ediliyor mu?

* Her türlü taciz ve şiddete karşı sıkı denetim yapılıyor ve etkili tedbirler alınıyor mu?

* Öğretim çıktıları doğru olarak raporlanıyor ve bunlar objektif ölçme–değerlendirme metotlarıyla ölçülebiliyor mu?

* Bu kurumlardan mezun olanların âidiyet duygularının kime ve neye yönelik olduğu önemseniyor mu?

5. Müzakere bağlamında son olarak Büyükkara'nın bu etraflı ve ilgi çekici tebliğinin hem 21. sayfasında hem de sonuç kısmında vurguladığı şu cümlelere itirazî bir not düşeceğim: "Geleneksel dinî yapıların yanısıra ileride belirteceğimiz biçimde radikal kesimleri de içine alacak şekilde Türkiye İslâmcılığının hususen Hâlidiyye Nakşîliği ile olan irtibatı, İslâm dünyasında hayli etkili olan Selefiyye hareketinin Türkiye'de cılız kalmasının belki de en önemli sebebidir. İran menşeli İslâmcı akımların kök salamaması da aynı nedene bağlanabilir. Hâlidiyye'nin sünnî çehresi bu tür yönelişlere önemli ölçüde set çekmektedir."

Selefî ve Şîî akımların Türkiye'de cılız kalmasında adı geçen sünnî tarikatın rolü olabilir. Fakat büyük Türkiye ölçeği, Osmanlı'dan akıp gelen tarihî tecrübe, kent müslümanlığı ve örgün-yaygın din eğitimi tecrübesi dikkate alındığında bu rol, "en

önemli" yani başrol müdür? Abartılı bulduğum bu tespiti aşağıda belirteceğim hususlar üzerinden gözden geçirmeyi öneriyorum.

Bu topraklarda Selefiyye ile Şîa'nın zemin bulamaması, evvel emirde şu sebeplerle izah edilebilir:

* Yüzyıllar boyunca geleneksel sünnî inanç çerçevesine sahip olunması, bir başka ifadeyle Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akidesinin tekerlemeler ve basit ezberlenecek kalıplarla küçüklükten itibaren öğretilmesi, cami müslümanlığı ile diri tutulması,

* Sünnî paradigmanın toplumsal birliğe ve devlete zeval gelmesin anlayışına önem vermesi ve fitne hareketlerine mesafeli olan duruşu,

* Osmanlı medreselerindeki ilim ve kültür çerçevesinin köylerde ve şehirlerin varoşlarında klasik dinî eğitim halkaları marifetiyle sürdürülmesi,

* 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 4. maddesi gereğince ilkokula dayalı olarak dört yıllık eğitim-öğretim programına sahip olarak açılan ve 1930 yılına kadar faaliyetine devam eden İmam-Hatip mekteplerinin sünnî tedrisatı,[15]

* Diyanet İşleri Reisliğine bağlı olarak 1932-1950 yılları arasında faaliyet gösteren Dârülkurrâlardaki Kur'an-ı Kerim eğitimi,

* 15 Ocak 1949'da on aylık bir öğretim kurumu olarak açılan İmam-Hatip Kurslarında yetişen din görevlilerinin gayretleri,

* 1951 yılında açılmış olup günümüze kadar canlılığını koruyarak ve sayısını artırarak gelip yüzbinlerce mezun vermiş olan İmam Hatip Okulu/Lisesinin sünnî öğretiyi esas alan müfredatı.

* Medrese, Dârülfünûn Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi, Ulûm-i Şer'iyye Şubesi, İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüleri ile yüzyıllar boyu kesintisiz süregelen yüksek din eğitim öğretim kurumlarının müfredatı,

* Meşîhat-i İslâmiyye (Şeyhulislâmlık), Diyanet İşleri Reisliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile yine yüzyıllar boyu kesintisiz süregelen din hizmeti ve eğitimi,

* Gerek Osmanlı Devleti gerek Cumhuriyet Türkiye'sindeki dinî yayınların sünnî çizgisi,

* Millî, muhafazakâr ve mukaddesatçı sivil toplum kuruluşlarının eğitim faaliyetleri.

İşte bütün bunları bir tarafa bırakarak ya da daha iyimser bir ifadeyle hak ettiği konuma oturtmayarak Selefiyye ve Şîa'nın Türkiye'de zemin bulamamasının "en önemli" etkeni olarak bir tarikatı adreslemek, resmi tam olarak görmemek anlamına gelecektir.

---

[15] Bu mekteplerde okutulacak dersler şu şekilde belirlenmiştir: Kur'ân-ı Kerîm, mûsiki, tefsir, hadis, ilm-i tevhîd, din dersleri, Arabî, hitabet ve irşad, ahlâk ve mâlûmât-ı vataniyye, Türkçe, Türk edebiyatı, tarih, coğrafya, hesap, hendese, hayvanat, nebâtat, rûhiyat, fizik ve kimya mâlûmatı, tabakat, hıfzıssıhha, yazı, terbiye-i bedeniyye. bk. Halis Ayhan, "İmam Hatip Lisesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (2000), s. 191.

'Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik' Bildirisi Müzakeresi

Bünyamin Erul*

Muhterem hocalarım, değerli hazirun, hepiniz hürmetle selamlıyorum.

Prof. Dr. Adem Apak hocamızın sunmuş olduğu "*Hz. Peygamber ve Liderlik*" adlı bildirisini müzakere edeceğim. Müzakeremde çalıştay öncesi tarafıma gönderilen metin esas alınacaktır. Öncelikle kendisini bu başarılı tebliğinden dolayı tebrik ediyorum. Peşinen belirteyim ki, değerli meslektaşımızın bu metnindeki tespitlerin çoğuna katılmaktayım. Dolayısıyla ben, önce tebliğdeki tespitleri teyit sadedinde destekleyici bazı katkılar sunacak, ardından da katılamadığım bazı tespitlere dair görüşlerimi belirteceğim.

Bilindiği gibi, risalet öncesinde Hz. Muhammed, Mekke'de gayet sade ve tabii bir hayat yaşamış, herhangi bir şekilde riyaset veya liderlik iddiasında bulunmamıştır. Ancak Yüce Allah tarafından Rasul olarak seçilip risalet ve tebliğ görevine başladığında kendisine güvenen, getirdiği mesaja inanan bağlıları, önceleri gizli, sonraları ise aleni ve gittikçe büyüyen bir cemaat oluşturmuştu. Fakat "Söz konusu bağlılık, herhangi bir politik otoriteye binaen değildi, çünkü bu safhada Muhammed'in (s.a.v.) böyle bir otoritesi olmadığı gibi, bizzat kendisi de Mekke siyasi düzeninin baskısı altındaydı. Bu safhada Muhammed'in (s.a.v.) yakın takipçilerinin bağlılık ve sadakati öncelikle ruhani, maddi olmayan bir zeminde olmak durumundaydı."[1]

Hz. Peygamber'in, Mekke döneminde, kendisine inanan sahabiler için söz konusu olan, daha çok risalet vasfına dayalı işbu cemaat liderliği ve otoritesi, bi'setin 11. yılında gerçekleşen 1. Akabe biatında bir beyat şartı olarak açıkça telaffuz edilmişti. Kaynaklarımızın verdiği bilgiye göre, Medine'den gelen 12 kişi, Hz. Peygamber'e yapmış oldukları bu ilk beyatta, *"iyilikte ona isyan etmeyeceklerine,[2] iyi günde, kötü günde her türlü sıkıntıda kendisini dinleyip itaat edeceklerine"* dair söz vermişlerdi.[3]

Ertesi yıl aynı yerde, bu defa 75 kişinin katılmış olduğu 2. beyatta, Hz. Peygamber'in, Medine'ye hicretini gündeme getirmesi ve dokuzu Hazreç'ten, üçü de Evs'ten olmak üzere kabilelerden sorumlu 12 nakib tayin etmesi ve kendisini de bütün Müslümanların kefili addetmesi,[4] onun bu görüşmede, daha çok ictimai ve siyasi bir açılımın, teşkilatlanmanın zeminini oluşturmuştur. Nitekim bir yıl sonra Medine'ye hicret etmesi, ardından Mekkeli muhacirlerle, Medineli ensarı kardeş ilan etmesi, onu bütün Müslümanların fiilen dinî ve siyasi lideri kılarken;[5] hicretin ilk yıllarında Medineli Müslümanlarla Yahudiler arasında Hz. Peygamber'in öncülüğünde gerçekleştiği belirtilen ittifaka dair Medine Vesikası[6] ise onun siyasi liderliğini yasallaştırmıştır.

Adı geçen vesikayı İslam dünyasında ilk kez ciddi olarak inceleyen ve yayılmasına vesile olan merhum M. Hamidullah, bu gelişmeler neticesinde Medine toplumunu,

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Dabaşî, Hamîd, *İslam'da Otorite*, ter. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s. 99.

2 Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr*, 43, IV, 251; *Îmân*, 11, I, 10; Ahmed ibn Hanbel, V, 313, 323; İbn Hişâm, I, 433-4.

3 Ahmed ibn Hanbel, V, 318-321.

4 İbn Hişâm, I, 443-6.

5 Bk. Dabaşî, *age.*, s. 99-100.

6 Medine Vesikası hakkında geniş bilgi ve farklı değerlendirmeler için bk. Zeyveli Hikmet, Medine Sahîfesi, Kuramer Yayınları, İstanbul-2019.

İslam devleti; Hz. Peygamber'i bu devletin başkanı ve Medine vesikasını da ilk İslam devletinin anayasası olarak nitelemektedir.[7] Aslında siyasi liderlik, peygamberlik geleneğinde mevcut bir durumdur. Nitekim İsrailoğullarını hep peygamberleri yönetmiştir.[8] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in de Medine'de kazandığı bu yeni vasfıyla mezkûr geleneğe uyduğu söylenebilir.

Hicretin ikinci yılında cihada izin verilmesi üzerine[9] irili ufaklı birçok gazveye komuta eden Hz. Peygamber, liderliğini askerî alanlara da kaydırmak durumunda kalmıştır. Netice olarak risaletinden itibaren Hz. Peygamber'in liderliği, Mekke'de Müslüman cemaatin lideri; Medine'de ise İslam devletinin başkanı ve İslam ordusunun komutanı olmak üzere dinî, siyasi ve askerî liderliği bünyesinde toplamaktadır.[10]

Yine tekrar hatırlatmalıyız ki varlığı itibarıyla bir beşer, ama misyonu itibarıyla vahiy ile mücehhez ve müeyyet bir rasul olan Hz. Peygamber'in hâkimlik vasfında olduğu gibi, liderlik vasfından da onun nübüvvet vasfını tecrit etmemiz mümkün değildir. O, nasıl bir beşer-rasul ise aynı şekilde lider-rasuldür. Ancak bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber, melik-nebi yani kral-peygamber olmayı değil, kul-nebi olmayı tercih etmiştir.[11] "Allah'ın Rasulü, kul-nebi tercihini yapmış olmakla beraber bu tercih temelde melikliğin gösteriş ve debdebesinden uzaklaşma niteliğindeydi. Yoksa Allah'ın Rasulü, ömrünün sonuna kadar sosyal ve siyasal olayların içinde kalarak idareci rolünü sürdürmüştür. Hz. Peygamber'in bu yönü, peygamberliği manevi bir kılavuz olarak gören kimi kesimlerin onu anlamamasına yol açmıştır. Peygamberliği Hz. İsa'nın şahsında manevi hayata kılavuz olma şeklinde gören ve anlayan Batılıların, çoğu zaman inkârlarına mesnet olarak Hz. Peygamber'i sosyal ve siyasal hayata fazla angaje olmuş görmelerinin sebebi, yeni bir sosyal düzenin kurucusu olan ve manevi hayat kadar maddi ve sosyal hayatta da insanlara kılavuz olma görevi yüklenmiş bulunan Rasulullah'ın manevi (dinî) tatbikatlarının beşerî faaliyetleriyle örtülü olmasıdır. Din ile hayatın maddi olanlarının birbirinden ayrıldığı modern dünyada, yalnızca manevi hayatı değil, yeni bir sosyal ve siyasal düzen kurmayı da içeren bir "peygamberlik" misyonu birçokları tarafından kavranamamakta, bu durum onlara imkânsız gibi gözükmektedir."[12] Sürdürdüğü gayet tabii ve mütevazı hayatından çok iyi bilmekteyiz ki o, dünyanın meşhur kralları kadar imkânlara sahip olmasına rağmen, krallığa özenmek şöyle dursun, en küçük davranışıyla dahi krallara benzemekten şiddetle kaçınmıştır. Onun devlet başkanı ve komutan olarak geçirmiş olduğu Medine dönemindeki hayatı ile siyasi ve askerî liderliğinin olmadığı Mekke dönemindeki hayatında önemli hiçbir fark yoktur. O, sahabenin kendisine bir kral gibi

---

7 Hamîdullâh, *İslam Peygamberi,* I, 204-218.

8 Buhârî, *Enbiyâ',* 50, IV, 144; Ahmed ibn Hanbel, II, 297.

9 22/Hacc, 39.

10 Hz. Peygamber'in bu yönleri ile ilgili olarak bk. el-Arabî, Muhammed Mahmûd, *Devletu'r-Rasûl fi'l-Medîne,* Kahire 1988, 1-366; Birsin Mehmet, *age.;* Hattâb Mahmûd Şît, *Komutan Peygamber,* ter. Ahmed Ağırakça, İstanbul 1988, 1-355. el-Kettânî, Muhammed Abdulhayy (ö. 1915), *Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebevî, (et-Terâtîbu'l-İdâriyye),* Beyrut ty.; Armuş, Ahmed Râtıb, *Kıyâdetu'r-Rasûl es-Siyâsiyye ve'l-Askeriyye,* Beyrut 1989, Dâru'n-Nefâis

11 Ahmed ibn Hanbel, II, 231.

12 Özel, Ahmet, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, ter. İstanbul 1990, Önsöz, VIII.

davranmalarına meydan vermediği gibi, diğer krallar gibi yatak, kıyafet, lüks vb. edinmesi yolundaki onlardan gelen tekliflere de asla iltifat etmemiştir.[13] O, hayatının bu yönleriyle de bütün mü’minler için en güzel örnekleri sergilemiş, tarihe ahlâk-ı hamîdenin eşsiz misallerini altın harflerle yazdırmıştır.

Allah Rasulü, kendisine ve ashabına yıllarca düşmanlık yapmakla kalmayıp, onları anayurtları olan Mekke’den çıkartan Mekkeli düşmanlarını elleri kolları bağlı denilebilecek şekilde fethettikten sonra, onlardan o yılların intikamını alması beklenirken, genel af ilan edebilecek kadar merhametli bir devlet başkanı idi. Onun, Uhud’da yaralandığını, Hendek savaşında da ashabıyla beraber hendek kazdığını biliyoruz.[14] İşte zaferlerle dolu siyasî ve askerî liderliğindeki başarısında elbette onun eşsiz ahlakının yanı sıra, savaş ve devlet idaresinin gerektirdiği her türlü taktik ve stratejilere başvurmasının, Allah yolunda gözünü kırpmadan canını verebilecek kadar iman ve moral gücü yüksek bir sahabe ordusu oluşturmasının ve bunların akabinde de mazhar oldukları ilahî yardımların rolü büyüktür.

Unutmamak gerekir ki o, bu liderlik vasfıyla birlikte, son tahlilde bir peygamberdir. Her ne kadar o, bir insan olarak daima beşerî şartlar dâhilinde bir liderlik ortaya koymuşsa da peygamber olması hasebiyle de Yüce Allah ona ihtiyaç duyduğu yardımları esirgememiştir.[15]

Zikrettiğimiz bu ve benzer sebeplerden dolayıdır ki o, dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir liderin, tebaasında göremeyeceği bağlılığı, sevgi ve saygıyı, ashabında görmüştür.[16] Nitekim Mekke’nin fethi henüz gerçekleşmeden bir-iki gün önce, ashabın Hz. Peygamber’e bağlılığını, itaat ve ittibaını, orduların disiplinini bir süre seyreden, henüz Müslüman olmamış Ebû Sufyân (ö. 31-34), yanında bulunan Hz. Abbâs’a (ö. 32), “Vallahi kardeşinin oğlunun saltanatı çok büyümüş!” diyerek hayretini dile getirdiğinde Hz. Abbâs ona, “Yazık sana ey Ebû Sufyân! Bu, nübüvvettir!” demek suretiyle ikaz etmiş, o da bunu kabullenmiştir.[17] Ancak Hz. Peygamber’in risalet vasfıyla beşer ve liderlik vasıfları o kadar iç içedir ki onun ne Ebû Sufyân’ın gördüğü gibi yalnızca saltanatla, ne de Hz. Abbâs’ın dediği gibi sadece nübüvvetle tavsif edilmesi yeterlidir. Çünkü Hz. Peygamber’in bu başarısı ne saltanatla elde edilmiş ne de kendisine sırf peygamber olduğu için Allah tarafından bahşedilmiştir. Aynı şekilde O (s.a.v.); bazılarının görmek ve göstermek istediği gibi, ne sadece tarihin büyük dahilerinden, kahraman kumandanlarından eşsiz bir kahraman,[18] ne de bazı siyer, meğazi, menakıb ve delail kitaplarını dolduran birçok rivayetin yansıttığı gibi her an mucizelerle, olağanüstülüklerle hareket eden ve âdeta beşeriyetinden soyutlamak suretiyle ümmete örnek olmaktan çıkartılmış beşer üstü bir varlıktır.[19] Gerçekten Hz.

---

13 Mâlik, *Libâs*, 18, II, 917-8; İbn Sa’d; I, 466-7; Buhârî, *Cum’a*, 7, 1. 213-4; *Tefsîr*, 66/2, VI, 70; Muslim, *Libâs*, 6, 7, II, 1638-9; Ahmed ibn Hanbel, II, 103, 146, 337; Tirmizî, *Zuhd* 44, no: 2377, IV, 588.

14 İbn Hişâm, II, 79-80, 216.

15 Bk. 3/Âl-i İmrân, 154; 8/Enfâl, 11; 9/Tevbe, 26, 40; 33/Ahzâb, 9.

16 Bk. Abdurrazzâk, V. 336, no: 9720; Ahmed ibn Hanbel, IV, 329-330.

17 İbn Ebî Şeybe, VII, 399, 402, no: 36900, 36902; Taberî, *Târîh*, III, 54; Heysemî, *Mecma’*, VI, 167; İbn Hacer, Ahmed ibn Alî el-Askalânî, *el-Metâlibu’l-Aliyye bi-Zevâidi’l-Mesânîdi’s-Semâniye,* tah. Habîburrahmân el-A’zamî, Beyrut, ty., Dâru’l-Ma’rife, (I-IV), IV, 247, no: 4362.

18 Bu yönde eleştirileri için bk. Bûtî, *Fıkhu’s-Sîre, s.* 25-6.

19 Benzer değerlendirmeler için bk. Hattâb Mahmûd Şît, *Komutan Peygamber, s.* 9-12.

Peygamber'in bütün bu vasıfları, onun şahsiyetinde mezcolmuş ve bir bütünü oluşturmuştur.

Aslında ne Kur'an, ne bizzat Hz. Peygamber ve ne de sahabe, onun bu vasıflarını açık bir şekilde ve kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. Ancak bu, Hz. Peygamber'in söz konusu vasıflarının hiç göz önünde bulundurulmadığı anlamına da gelmez. Mesela, Kur'an bir taraftan Hz. Peygamber'e yapacağı işler hakkında sahabeyle istişare etmesini emrederken,[20] diğer taraftan gerek bu emre uygun olarak ashabıyla istişare ettikten sonra Bedir esirlerinin fidye karşılığı salıverilmesi sebebiyle[21] ve gerekse Tebuk savaşına çıkarken bazı bahanelerle ayrılmak isteyen münafıklara izin vermesi sebebiyle[22] Hz. Peygamber'i eleştirmiştir. Şüphesiz bu ayetler bir cephesiyle Hz. Peygamber'in beşerî ve liderlik yönünü yansıtırken, savaşla ilgili askerî konularda dahi ilahî iradenin ona müdahale etmesi, ancak Hz. Peygamber'in risalet vasfıyla açıklanabilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in içtimai bir iş görüşmesinde, sahabenin ondan izin almadan gitmemelerinin istenmesi,[23] Bedir savaşı öncesi bazı sahabilerin orduyla karşılaşmamak için Hz. Peygamber'le tartışmaları ile[24] Uhud savaşında da yine bazı sahabilerin birbirleriyle çekişmeleri ve ona isyan etmelerinin eleştirilmesi,[25] ganimetlerden söz ederken *"Rasul size ne verirse onu alın!"* buyurulması,[26] Yüce Allah'ın askerî ve siyasi alanlarda dahi peygamberine itaat edilmesini istediği şeklinde yorumlanabilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in de özellikle savaş, barış, antlaşma vb. konularda ashabıyla sık sık istişare etmesi, onlardan gelen makul ve uygun teklifleri kabul ederek kendi görüşünden vazgeçmesi, bu sahalarda farklı uygulamalar ortaya koyabilmesi ise Hz. Peygamber'in böylesi hususlarda daha çok beşer ve liderlik vasıflarıyla hareket ettiğini gösterir.

Fakat Karafî'nin (ö. 684) de dediği gibi, "Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğu tebliğ yoluyla olmuştur. Çünkü onun risalet vasfı, en ağırlıklı olanıdır. Sonra diğer tasarrufları gelir. Bu tasarrufların bir kısmının tebliğ ve fetva, bir kısmının da imamet nitelikli olduğunda icma edilmiştir. Bazı tasarrufları, iki veya daha fazla nitelikli olduğundan, âlimler onlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimilerine göre bir nitelik ağır basarken, diğerlerine göre de başka bir nitelik ağırlık kazanmaktadır. Buna bağlı olarak, Allah Rasulü'nün bu niteliklerle ilgili tasarruflarının dindeki neticeleri de farklıdır..."[27]

Özellikle Medine döneminde İslam devletinin teşekkülü ile Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak yaptığı bazı tasarrufları var ki bunlar, ittifakla yönetici tasarrufu olarak kabul edilmiştir. Mesela, düşman üzerine ordu gönderilmesi, asilere nasıl karşı konulacağı, beytu'l-mâl ve zekât gelirlerinin nasıl toplanacağı, bunların ilgili yerlere dağıtılması, memur ve kadı tayini, ganimetlerin taksimi, kâfirlerle antlaşmalar yapılması ile ilgili tasarruflar böyledir.[28]

---

20 3/Âl-i İmrân, 159.
21 8/Enfâl, 67-8. Bk. İbn Kesîr, *Muhtasaru Tefsîr-i İbn Kesîr,* II, 117-9.
22 9/Tevbe, 43.
23 24/Nûr, 62.
24 8/Enfâl, 5-8.
25 3/Âl-i İmrân, 152-4.
26 59/Haşr, 7.
27 Karafî, *Furûk,* I, 205-6.
28 *Age.*, I, 207. Ayrıca Karafî, hakim ile yöneticinin tasarrufları ve fetva ile hüküm arasındaki farkları ele

Hz. Peygamber’in liderlik yönünü ele alırken önemle üzerinde durulması gereken bir konu da onun sahabe nezdindeki otoritesinin nasıl olduğudur. Daha önce de söylediğimiz üzere, Hz. Peygamber’in, peygamber olmadan önce, insanlar üzerinde herhangi bir otoritesi ve karizması olmadığı gibi, İslam kitlesel bir hareket hâline gelinceye ve Mekke’de bir İslam cemaati oluşuncaya kadar risaletin ilk yıllarında da onun hakkında kelimenin tam anlamıyla bir otorite ya da karizmadan söz edilemez. Kaldı ki bu ilk yıllardaki durum da sınırlı sayıdaki fertler üzerinde “manevi” bir otorite olmaktan öteye geçmiyordu. Risaletin 5. ve 7. yıllarında Hz. Peygamber’in bazı Müslümanları Habeşistan’a göndermesi ve özellikle Hz. Ca’fer’in (ö. 8) Necâşî’ye hitaben söyledikleri, onun kendisine inanan ashab nezdindeki otoritesinin gittikçe geliştiğini; Medine’ye yapılan hicret, Medine sözleşmesinin imzalanması ve Medine site devletinin kurulmasıyla, otoritesinin iyice pekiştiğini, dinî ve siyasi yönleriyle karizmatik bir şahsiyete dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Hemen belirtmeliyiz ki Hz. Peygamber bu otoritesini, mutlak otorite olan Yüce Allah’tan almıştır. Risalet onun otoritesinin yegâne kaynağıdır. Bu otorite, “Göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan” Yüce Allah tarafından “yetkilendirilmesi” suretiyle meşru kılınmış ve şahsına mahsus risalet vasfı sayesinde karizmatik kimlik kazanmıştır.[29]

Muhammed (s.a.v.), Allah ve Müslümanlar arasında aracıdır, Allah tarafından insanlara rehberlik etmek üzere gönderilen bir elçidir. Dolayısıyla peygamberin otoritesi, Allah tarafından seçilmiş olmakla meşrulaşmıştır. Otorite hiyerarşisi, Allah’tan Muhammed’e (s.a.v.) ve ondan insanlara; itaatin yönü ise insanlardan Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla Allah’adır. Muhammed’e (s.a.v.) itaat, kendisi ile Allah arasında bir bağ oluşturan risaletinin, Allah’ın elçiliğinin bir sonucudur. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla Allah’ın otoritesinin yeryüzünde ikamesi öngörülürken, Allah (cc.) vasıtasıyla Muhammed’in (s.a.v.) otoritesi meşru kılınmıştır. *er-Risâlet el-Muhammediyye* (*Muhammedi Elçilik*), Muhammed’in (s.a.v.) Allah’ın elçisi olarak sahip olduğu karizmatik otoriteyi ifade eder.[30]

Dolayısıyla karizmatik bir şahsiyet olan Hz. Peygamber, söz konusu otorite ve karizmasını ne kişisel gayretlerinden ve dehasından, ne kabile, kavim ve geçmiş ecdadından ve ne de kendisine inanmış, bağlanmış ashabından almıştır. Elbette, risalet sonrası Allah’ın kendisine tanıdığı bu otoritenin insanlar tarafından kabullenilmesi, Mekke’den Medine’ye uzanan bir süreçte gerçekleşmiştir. Bu süreç içerisinde insanların ona inanmakla otoritesini kabullenmelerinde, onun beşerî yönünün, güvenilir bir şahsiyet oluşunun getirdiği sevgi ve saygının katkısını da inkâr edemeyiz. Ancak risalet olmasaydı, belki de bu şahsiyetin, Mekke’deki diğer haniflerden pek de fazla farklı bir yönü olmayacaktı. Bu sebeple onun karizmasının sahabe ve insanlar nezdinde yerleşmesinde, elbette kendisine sonsuz güven duyulan bir insan, adil bir hâkim ve

aldığı, bu hususta müstakil olarak telif ettiği *“el-İhkâm fî Temyîzi’l-Fetâvâ ani’l-Ahkâm ve Tasarrufâti’l-Kâdî ve’l-İmâm*”, tah. Ebû Bekir Abdurrazzâk, Kahire 1989, isimli eserinde bu tür tasarrufları 20 nevi olarak daha geniş bir şekilde işlemiştir. Bk. s. 90-6, 55.

[29] Dabaşî, Hamîd, *İslam’da Otorite*, ter. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s. 77.

[30] Age., s. 102, 78.

devlet yöneticisi olmasının, ölçülü, disiplinli ve başarılı bir komutan oluşunun da rolleri büyüktür.

Muhammed'in (s.a.v.) karizmatik hareketi Arabistan'ın siyasi kültüründe kelimenin tam anlamı ile bir devrimdi. Kendisinin başarısı, kokuşmuş, ya da müflis bir siyasi kültürün üzerinde yükselmiyordu. Onun karizmatik otoritesi yeni bir sosyal dayanışma düzeni tesis etti. Geleneksel Arap pratiklerine ters düşecek biçimde kan kardeşliği yerine din kardeşliğini ikame etti. Kabilecilik ve kavmiyetçilik fikri yerine, ümmet fikrini yerleştirdi. Hz. Ca'fer'in deyişiyle, "güçlünün zayıfı yediği" bir toplumda, zayıfların ve mazlumların sığınağı ve hamisi oldu, haksıza karşı haklının yanında yer aldı. Kısaca ideal bir ümmet oluşturabilmek için, hayatın çeşitli alanlarına ait sosyal kuramlardan kimisini tamamen reddederken, kimisini de ıslah etti. Gerektiğinde de kendine has alternatiflerini üretti. Böylece, "Muhammed'in (s.a.v.) nebevi otoritesi, geleneksel Arap otoritesinin yerini en kapsamlı tarzda aldı. Geleneksel otoritenin kimi unsurlarının yeni tanımla birleştirilmesine rağmen, Muhammedi otorite selefinin işlevselliğine hiç yer bırakmadı."[31]

Sonuç olarak Hz. Peygamber, otoritesini zorla sağlamış bir lider değildi. Zira Kur'an'ın da sloganlaştırdığı üzere, *"Dinde zorlama yoktur"*[32] ve Hz. Peygamber "zorlayıcı" olmadığı gibi,[33] insanlar üzerine bir bekçi[34] ve vekil de değildi.[35]

Burada Hz. Peygamber'in sahabe üzerindeki otoritesi, farklı ilişki boyutlarıyla ele alınacak ve bazı örneklerle ortaya konulacak, böylece onun liderliği ve otoriterliği değerlendirilecektir.

Sahabenin Hz. Peygamber'in otoritesini kabullerinde her şeyden önce iman, hidayet, muhabbet, teslimiyet ve samimiyet vardır. Onlar Allah Rasulü'nü her yönüyle kendilerine örnek ve rehber edinmişler, ona kalp ve gönül bağıyla bağlanmışlardır. Hz. Peygamber'e karşı sahabenin bağlılığını Hudeybiye'de müşahede imkânı bulan Kureyş'in ulularından Urve ibn Mes'ûd'un Kureyş'e aktardığı izlenimleri şöyledir: "Ey kavmim, vallahi ben birçok kral gördüm, heyet olarak Kayser'e, Kisra'ya ve Necâşî'ye gittim. Vallahi, ashabının Muhammed'e tazim ettiği kadar, hiçbir kralın adamlarının tazim ettiğini görmedim..."[36] Yine Hudeybiye sulhunu yenilemek için Medine'ye gelen, fakat ne Hz. Peygamber'den, ne de sahabeden olumlu bir cevap alamayan Ebû Sufyân da Mekke'ye vardığında, "Size, hepsinin kalpleri tek bir kalbe bağlı bir toplumdan geldim." demekteydi.[37]

Hz. Peygamber'in yukarıda anlattığımız karizmasına, otoritesine ve sahabenin ona son derece bağlı olmalarına rağmen, zaman zaman bazı tasarruflarından dolayı onu eleştirdiklerini görüyoruz. Sözgelimi Hicri 8. Sene gerçekleşen Huneyn savaşında (h. 8) Hz. Peygamber Hevazin kabilesinden elde ettiği ganimetlerden Kureyş'ten bazı kimselere yüzer deve vermeye başlamıştı. Bunu gören ensardan bazı kimseler, "Allah, Rasulullah'ı

---

[31] Age., s. 83, 86-87.
[32] 2/Bakara, 256.
[33] 88/Gâşiye, 22.
[34] 4/Nisâ', 80; 6/En'âm, 104, 107; 42/Şûrâ, 48.
[35] 6/En'âm, 107-8, 66; 39/Zumer, 41; 42/Şûrâ, 6; 17/İsrâ', 54.
[36] Abdurrazzâk, V, 336, no: 9720; İbn Ebî Şeybe, VII, 388, no: 36855; Ahmed ibn Hanbel, IV, 329-330. Benzer itiraflar Ebû Sufyân'dan da gelmiştir. Bk. Vâkıdî, *Meğâzî,* II, 816.
[37] Abdurrazzâk, V, 375-6, no: 9739. Benzer bir müşahede için bk. Ebû Dâvûd, *Libâs*, 28, no: 4084, IV, 344.

bağışlasın, kılıçlarımızdan onların kanları akıp dururken, bizi bırakıp onlara veriyor."[38], "Savaş olunca biz çağrılıyoruz, ganimetler ise başkalarına veriliyor!" demişlerdi.[39] Bu sözleri haber alan Hz. Peygamber hepsini bir çadırda toplayıp, onlara, *"Ben bunları, ancak küfür döneminden tam kurtulamamış bazı insanları (İslam'a) ısındırmak için verdim. Yoksa siz, o insanlar evlerine mallarıyla giderken, evlerinize Allah'ın Rasulü'yle dönmeye razı değil misiniz? Vallahi sizin götüreceğiniz, onların götürdüklerinden daha hayırlıdır."* buyurunca, onlar, "Evet ey Allah'ın Rasulü, biz razı olduk." diye cevap vermişlerdi. Benzer bir eleştiri yine ensardan gelmiştir. Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiğinde, beklenenin aksine Kureyş'ten intikam almaması, onları affetmesi, Ebû Sufyân'ın evine sığınanlarla evlerine girip kapılarını kapatanların güvende olduğunu ilan etmesi, ensarda Hz. Peygamber'in ana yurdu Mekke'ye yerleşeceği endişesini uyandırmış ve birbirlerine, "Adamda, şehrine karşı bir rağbet, aşiretine karşı bir merhamet aldı, yürüdü." demişlerdi.[40] Bunun üzerine o, *"Bundan Allah'a sığınırım! Hayatımız da beraber, mematımız da beraber!" buyurmuştu.*[41]

Kaynaklarımızda, zaman zaman bazı sahabilerin, Hz. Peygamber'in birtakım tasarruflarına karşı çıktıklarını, ona itiraz ettiklerini görmekteyiz. Bu hususta Hicri 6. Yılda Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerle imzaladığı Hudeybiye antlaşmasına Hz. Ömer'in yapmış olduğu sert itirazlar çok bariz bir örnektir.[42] Aynı şekilde Medine'de münafıkların reisi olan Abdullâh ibn Ubey ibn Selûl ölünce (ö. 9), namazını kıldırması için Hz. Peygamber davet edilip de buna icabet etmek istediğinde, yine Hz. Ömer'in sert itirazlarıyla karşılaşmıştı.[43] Burada ilginç olan husus, Hz. Ömer'in cenaze namazı gibi bir konuda Hz. Peygamber'in davranışına itiraz veya müdahale edebilmesidir. Şüphesiz bu, bir sahabinin, peygamberinin tavır ve davranışlarını dahi, zihninde oluşan İslami anlayış çerçevesinde nasıl test edebildiğini, ilgili ayetler henüz inmemiş olmasına rağmen, nasıl Kur'ani bir perspektiften bakabildiğini, bu kanaatini, engin anlayışına güvenerek Hz. Peygamber'e, hem de bu denli açık yüreklilik ve ısrarla haykırabildiğini göstermesi açısından son derece önemli bir tavırdır.

Hz. Peygamber'e karşı sahabede gördüğümüz bir tavır da onun bazı talimat ve emirlerini yerine getirmede zaman zaman gecikmeleridir. Bir bakıma bu, itirazın eyleme dönüşmüş şeklidir. Ancak onlar her ne kadar ilk anda emre imtisal etmede veya kısa bir süre içinde ona itaat etmede gecikseler de onun ısrarını ve kararlılığını, emrin kesinliğini görünce itaatten geri kalmamışlardır. Bununla ilgili olarak da şu iki örneği verebiliriz:

---

38 Ma'mer, (Abdurrazzâk, XI, 59-60, no: 19908); Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr*, 1, IV, 221; Muslim, *Zekât*, 132-4, I, 733-5; Benzer bir haber için bk. Abdurrazzâk, X, 156, no: 18676.

39 Buhârî, *Meğâzî*, 56, V, 104-6. Buhârî, rivayetlerinden bazısında Hevazin denildiği hâlde, bazısında yer alan Mekke'nin fethi günü ifadesinin tarihî olarak yanlış olduğunu ortaya koyan eleştiriler için bk. Ertürk Mustafa, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi,* İstanbul 1995, basılmamış doktora tezi, s. 91-2.

40 İbn Ebî Şeybe, VII, 397, no: 36899; Muslim, *Cihâd*, 84-6; II, 1405-8; Ahmed ibn Hanbel, II, 538.

41 İbn Hişâm, II, 416.

42 Abdurrazzâk, V, 339-340, no: 9720; Buhârî, *Şurût*, 15, III, 182; Ahmed ibn Hanbel, IV, 330-1. Farklı anlatımlar için bk. Vâkıdî, II, 607-9; İbn Ebî Şeybe, VII, 384-5, 388-9, no: 36847, 36855; İbn Hişâm, II, 316-7; Buhârî, *Cizye*, 18, IV, 70; *Tefsîr*, 48/5, VI, 45-6; Muslim, *Cihâd*, 94, II, 1411-2; Ahmed ibn Hanbel, III, 486.

43 Buhârî, *Cenâiz*, 85, II, 100; Tefsîr, 9/12, V, 206; Tirmizî, Tefsîr, 10, (3097), V, 279; Nesâî, *Cenâiz*, 69, IV, 67-8.

1. Hz. Peygamber, ashabından üç yüz kişi ile Şam'dan gelen Ebû Sufyân başkanlığındaki ticaret kervanını vurmak istemişti. Ancak bunu haber alan Ebû Sufyân, güzergâhını değiştirdiği gibi, Kureyş'ten de bin kişilik bir ordunun çıkmasını sağlamıştı. Bu durumda sahabe ya kervanla ya da orduyla karşılaşacaktı. Özellikle hiç yoktan bir savaş ihtimali, sahabenin bir kısmında rahatsızlık ve isteksizlik doğurmuştu. Hatta Yüce Allah onlara bu iki taifeden birinin, yani kervan veya Kureyş'in onların olacağını vadediyor olmasına rağmen, onlar güçsüz olan kervanı istiyorlardı. O kadar ki hak ortaya çıktıktan sonra bile, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi Hz. Peygamber'le tartışmışlardı.[44] Medine'den çıkarken kervana diye çıkan ve savaş niyetleri olmayan sahabe, ilk defa ve bin kişilik bir ordu karşısında savaşmakla karşı karşıya kalacaklarını anlayınca bir hayli tereddüt etmişler, isteksizliklerini dışa vurmuşlardı. Çünkü onlar böyle bir savaşa hem psikolojik olarak hem de sayı, silah ve süvari olarak yeterince hazır değillerdi. Fakat biraz gecikerek de olsa sonradan ikna olmuşlar ve korktukları savaşa razı olmuşlardı.[45]

2. Rasulullah (s.a.v.) Hudeybiye'de müşriklerin ileri sürdüğü şartları kabul ederek antlaşmayı imzalamıştı. Yapılan antlaşma gereği Müslümanlar, bu sefer Kâbe'yi ziyaret edemeyecekler ve geri dönecekler, ancak ertesi sene üç günlüğüne kısa bir ziyaret gerçekleştirebileceklerdi. Antlaşmanın yazılması tamamlandıktan sonra Rasulullah (s.a.v.) ashabına, "*Kalkın, kurbanlarınızı kesin, sonra da tıraş olun!*" buyurdu. O, bunu üç defa tekrarladıysa da onlardan hiçbiri kalkmadı. Bu durumu gören Ummu Seleme ona çıkıp kendi kurbanını kesmesini, berberini çağırıp tıraş olmasını ve kimseyle konuşmamasını önerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kalktı, dışarı çıktı ve kimseyle konuşmadan kurbanını kesti, tıraşını oldu. Onun bunları yaptığını görünce sahabe de kalkıp kurbanlarını kestiler ve birbirlerini tıraş etmeye başladılar ama neredeyse kederden birbirlerini öldüreceklerdi!"[46]

Kur'an'da Allah'a ve rasulüne itaat etmekle emrolunan mü'minler,[47] aynı şekilde Allah ve rasulüne karşı isyan etmekten de nehyedilmişlerdir.[48] Bu nedenledir ki sahabenin sözkonusu isyan niteliğinde bir karşıtlık beklenemez. Ancak gayret-i diniyyeleri sebebiyle bazen onun sözünü dinlememeleri gibi bazı istisnai durumlar da yok değildir:

1. Uhud savaşında iki taraftan sıkıştırılınca bir hayli zayiat verip, bozguna uğrayan sahabe ve Hz. Peygamber dağa tırmanmıştı. Ebû Sufyân yüksekçe bir yere çıkıp, "İçinizde Muhammed var mı? Ebû Bekir var mı? Ömer var mı?" diye tek tek sormuş, Hz. Peygamber de her seferinde, *"Ona cevap vermeyin!"* diye emir buyurmuştu. Bu emir gereği sahabe cevap vermeyince Ebû Sufyân, "Onlar mutlaka öldürüldüler, şayet sağ olsalardı mutlaka cevap verirlerdi!" deyince Hz. Ömer kendine hâkim olamamış ve

---

44 Bk. 8/Enfâl, 5-8; Bk. İbn Hişâm, I, 606-7.

45 İbn Hişâm, I, 615.

46 Abdurrazzâk, V, 340, no: 9720; Buhârî, *Şurût*, 15, III, 182; Ahmed ibn Hanbel, IV, 331. Farklı anlatımlar için bk. Vâkıdî, II, 613; İbn Ebî Şeybe, VII, 383, 389, no: 36840, 36855; İbn Hişâm, II, 319. İbn Hişâm nebevi emre ve sahabenin imtisalde gecikmesine hiç yer vermemiş, yalnızca onun fiilini ve sahabenin ittibaını zikretmiştir. "Ğammen = kederden" ifadesinin aynı anlamı için bk. 3/Âl-i İmrân, 153.

47 Bk. 4/Nisâ', 59, 64-5, 80; 8/Enfâl, 20, 24.

48 Bk. 33/Ahzâb, 36; 4/Nisâ', 14, 65.

“Yalan söylüyorsun ey Allah düşmanı! Allah, seni hüzünlendirecek kadarını senin için sağ bıraktı.” diye cevap vermişti.[49]

2. Hudeybiye antlaşmasına, “Allah’ın Rasulü Muhammed...” şeklinde yazılmasına Mekkeliler, itiraz edince Hz. Peygamber, “Ben hem Allah’ın Rasulü’yüm, hem de Muhammed ibn Abdullâh’ım.” dedikten sonra Hz. Ali’ye, *“Rasulullah kısmını sil!”* buyurdu. Ancak Hz. Ali, “Hayır vallahi, ben onu asla silmem!” demişti.[50]

Burada söz dinlememenin de ötesinde nebevi emri ihlal sayılabilecek iki örnek verelim:

1. Uhud savaşında Rasulullah (s.a.v.) Abdullâh ibn Cubeyr (ö. 3) komutasında bir okçu birliğini, stratejik önemi haiz bir boğazın yamacına yerleştirmiş ve onlara, *“Bizim onları yendiğimizi görseniz bile yerinizden ayrılmayın! Yenildiğimizi görseniz dahi bize yardıma koşmayın!”* diye sıkı sıkı tembihlemişti. Buna rağmen, müşriklerin bozguna uğradığını gören bu okçuların birçoğu, “ganimet! ganimet!” diyerek savaş meydanına inmişler ve neticede hezimete uğramışlardı.[51] *Onların bu hareketini Kur’an şu şekilde anlatır: “Sizler Allah’ın izniyle düşmanlarınızı öldürürken, Allah size olan vaadini yerine getirmişti Nihayet öyle bir an geldi ki Allah, arzuladığınız galibiyeti size gösterdikten sonra zaafa düştünüz, (peygamberin verdiği) emir konusunda birbirinizle çekiştiniz ve* ***isyan ettiniz.*** *Kiminiz dünyayı istiyordu, kiminiz de ahireti istiyordu. Sonra Allah sizi denemek için onlar(ı yenme)den alıkoydu. Ama yine de sizi affetti...”*[52]

2. Rasulullah (s.a.v.) Mekke’nin fethi için hazırlıklara başlamış, ancak bunu gayet gizli tutmuş, hatta Kureyş’e herhangi bir casus veya haberin ulaşmaması için dua etmişti.[53] Ancak, Hâtıb ibn Ebî Beltaa (ö. 30), Kureyş’e bir mektup yazarak Hz. Peygamber’in Mekke’ye savaş için hazırlandığını haber vermek istemiş ve mektubu bir kadınla göndermişti. Bu durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Zubeyr’i göndererek kadını yakalatmış, mektubun ulaşmasına mâni olmuştu. Bu faaliyetinin ortaya çıkması üzerine Hâtıb, kendisinin Kureyş’te bir sığıntı olduğunu, diğer muhacirlerin ailelerini ve mallarını koruyacak akrabaları olduğu hâlde, kendi ailesini himaye edecek yakınları bulunmadığını, bununla onlar nezdinde yakınlarını koruyacak bir eli olmasını arzuladığını, bunu dininden dönmek, İslam’dan sonra küfre rıza göstermek kastıyla yapmadığını söylemiştir. Bu olay üzerine şu ayetlerin indiği belirtilmektedir:[54]

“Ey inananlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanına olan kimseleri veliler edinmeyin. Onlar size gelen gerçeği inkâr ettikleri ve Rabbiniz Allah’a inandığınızdan dolayı, Rasulü ve sizi (yurdunuzdan) çıkardıkları hâlde, siz onlara sevgi ulaştırıyorsunuz. Şayet benim yolumda savaşmak ve benim rızamı kazanmak için çıkmışsanız, (nasıl olup da) içinizde onlara sevgi besliyorsunuz? Oysa ben sizin

---

49 Buhârî, *Meğâzî*, 17, V, 30.

50 İbn Ebî Şeybe, V, 383, no: 36841; Buhârî, *Meğâzî*, 43, V, 85.

51 Buhârî, *Meğâzî*, 17, V, 29-30; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 116, no: 2662, III, 117-8; Ahmed ibn Hanbel, I, 287.

52 3/Âl-i İmrân, 152. Bk. Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* IV, 233-8; İbn Hişâm, II, 113-4.

53 İbn Hişâm, II, 397; Taberî, *Târîh,* III, 47.

54 Buhârî, *Meğâzî*, 9, 46, V, 10, 89; *Tefsîr*, 60/1, VI, 60; Muslim, *Fedâilu’s-Sahâbe,* 161-2, II, 1941-2; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 108, no: 2650, III, 108; Ahmed ibn Hanbel, I, 80, 105, II, 296; Vâkıdî, II, 796-7; İbn Hişâm, II, 398-9.

gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilirim. Sizden kim bunu yaparsa doğru yoldan sapmış olur..."[55]

Aslında Hz. Peygamber ile sahabe arasındaki yaygın ilişki ona itaat ve ittiba şeklindedir. Yukarıda verdiğimiz eleştiri, itiraz ve söz dinlememe örnekleri, onun ne denli anlayışlı, hoşgörülü bir lider olduğunu ve her emrini dayatan bir otoriter olmadığını göstermesi bakımından son derece önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in öksüz ve yetim olması, Rabbani bir himaye eşliğinde belli bir özgüven içinde yetişmesini sağlamıştır. Tam kırk yıl, iyi bir gözlemci olarak yaşamış, ticari seferlerle belli bir deneyim kazanmıştır. Ancak asıl onu liderliğe hazırlayan, süreç içerisinde inen ve doğrudan onu yönlendiren vahiyler olmuştur. Söz gelimi, baskılara karşı ısrarla sabır telkini, (Kalem 68/48; Müzzemmil, 73/10-11; Taha 20/130-132), Müdaheneye yaklaşmaması (Kalem 68/9), müşriklerin ehvasına uymaması (En'am 6/150), İthamlara karşı onu sahiplenmesi, savunması, moral verip motive etmesi, destek vermesi, mucize taleplerine cevap verdirmemesi (Furkan 4-10; İsrea 17/90-95), Kimsenin malına evladına göz dikmemesi (Hicr 15/88), dayatmacı olmadığının ifade edilmesi (Gaşiye 88/21-22), müminlerden ona itaatin, ittibanın, teslimiyetin istenmesi, muhalefet edilmemesini istemesi (Enfal 8/20, 24) gibi hususlar, bu cümleden addedilmelidir.

Yine onun 23 senede köklü/mucizevi bir zihniyet değişimini gerçekleştirmeyi başarması; ırk, renk, dil, cinsiyet ve statü farkı gözetmemesi; kan bağı yerine din bağını; kabilecilik/ırkçılık yerine kardeşliği, millet/ümmet fikrini yerleştirmesi; yakınlarına herhangi bir menfaat imkanı sunmak şöyle dursun, kan davasını ve tefeciliği kaldırmada akrabalarından başlaması; kızı dahi olsa adalet ve hakkaniyetten ayrılmaması vb. hususlar, onu gerçek bir lider yapmıştır.

Hz. Peygamber'in, risaletin ta başından itibaren lider olma gibi bir hedefi var mıydı? Mekke ve Medine'deki bunca mücadele "melik-rasul" veya "lider-peygamber" olmak için miydi? Kanaatimizce onun böyle bir hedefi asla yoktu. Onun yegâne önceliği, içlerinden biri gibi yaşayarak ashabına örnek olmak ve risaleti yaşayarak tebliğ etmek idi. Fakat bu amaçla verdiği samimi mücadele, ona beraberinde liderliği de kazandırmış oldu. Bu açılardan bakıldığında o yaşadığı asırdaki liderlerden de çevresindeki yerel liderlerden de tarihteki liderlerden de hatta diğer peygamberlerden de oldukça farklı idi.

Hz. Muhammed'in liderliğini ve gerçekleştirdiği başarıları yalnızca onun dehası, sabrı, kararlarının isabetli oluşuna odaklanarak açıklamak yetersiz bir bakış açısı sunar. Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in kişiselliğini paranteze alarak, olayı bizatihi vahyin bir başarası ve ilahi olanın beşerî olan üzerindeki kaçınılmaz üstünlüğüyle temellendirmek de uygun olmamaktadır. Çünkü bu yaklaşım, fenomenolojik olguyu ontolojiyle çözmeye çalışmakta, insanı ve tarihsel boyutun rolünü önemsizleştirmektedir.[56]

Adem Apak hocamızın tebliğine değinecek olursak, şunları söylemek isterim. Sayın Apak, bir girişten sonra tebliğini Dahili Siyaset, Dış Siyaset ve Savaş Yönetimi olmak üzere üç başlık altında sunmuştur. Başlıklarda Dış-İç Siyaset yahut Dahili-Harici Siyaset

---

[55] 60/Mumtahine, 1-9.

[56] Evkuran, Mehmet, Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite, -Hz. Muhammed'in Liderlik Tecrübesi Üzerine Bir Analiz- s. 57, İslami İlimler Dergisi, Yıl 1, Sayı 1, Bahar 2006 (51-67)

şeklindeki bir kullanım uyum açısından daha uygun olabilirdi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi tebliğdeki tespitlere genel olarak katılmaktayım. Ancak tebliğdeki bazı ifadelere katılamadığımı da burada ifade etmek istiyorum.

Sözgelimi tebliğdeki şu paragrafta yer alan ve altı çizilen bazı ifadeleriyle, muhtemelen sayın Apak sanki kastını biraz aşmaktadır.

"İkinci Akabe görüşmesinde dile getirilen sözler aslında yeni bir devletin kuruluş esaslarını belirlemiştir. Bu esnada daha henüz bir devlet olmamakla birlikte bir devletin ihtiyaç duyabileceği bütün diğer unsurlar ortaya konulmuştu. Allah Rasûlü (s.a.v.) Mekke'de, Hicretten önce, doğrudan doğruya ve tek başına o küçük cemaatini yönetebilmişti. Akabe görüşmeleri neticesinde bazı Medineliler ona iman edince on iki müttefik kabilenin her birine temsilci (nakîb) olarak tayin etti. Bir anlamda bu temsilciler Medine'de adeta hükümet üyeleri gibi görev yapmışlardı. Allah Rasûlü (s.a.v.) hicretten sonra Medine'ye yerleştiği zaman, bir devletin teşkili için kalan tek eksik "ülke"ye kavuşmuş, neticede buradaki yeni devletin başkanı olmuştur."

Oysa bu görüşmede henüz ne yeni bir devletin kuruluş esasları, ne bir devletin ihtiyaç duyabileceği bütün diğer unsurlar, ne hükümet üyeleri söz konusudur. Bizim kanaatimize göre bu aşamalarda Hz. Peygamber'in gerçekleştirmek istediği şey, hicret ettiği Yesrib'de Müslümanların inanç ve ibadetlerini huzurla yaşayacakları bir güven toplumu oluşturmaktı. Nitekim Medine'de ilerleyen yıllarda bu hedef gerçekleştiği gibi neticesi itibariyle de Müslüman toplumun lideri/başkanı oldu.

"Hicretten sonra gerçekleştirilen Medine Sözleşmesi, görünürde sadece Medine şehri için geçerli olmakla birlikte, aslında bu anayasa İslâm'ı kabul eden bir başka yöreye ya da Medine'ye ilâve olunan bir bölgeye de pekâlâ uygulanabilirdi. Nitekim daha sona gelen Müslüman devlet idarecileri hiçbir zaman bu belgeyi değiştirme ya da ortadan kaldırma gibi bir ihtiyaç duyulmamış, sadece zaman içinde şartların değişmesiyle bir takım yeni idarî düzenlemeler ekleyerek uygulamaya devam etmişlerdir."

Tebliğdeki altı çizilen bu ifadelerin gerçekten böyle uygulanıp uygulanmadığı konusunda ciddi endişelerimin olduğunu belirtmeliyim. Bırakın sonraki idarecileri, ilk halifeler bu sözleşmeyi ve maddelerini ne kadar uyguladılar, bunu bilmemekteyiz. Sayın Apak'ın bu iddiasına mesnet olacak herhangi bir belge gösterebilmesini beklerdik. Zira Medine'de yaşayan 8 Ensar kabilesini ismen sayan, o günlerde Medine'de yaşayan bazı Yahudi kabileleri sayan bir metnin her döneme uygun bir anayasa metni addedilebilmesi pek isabetli olmasa gerektir.

"Medine Sözleşmesi'nde, bu belgenin Rasûl-i Ekrem (s.a.v.) tarafından düzenlendiğinin belirtilmesi, sözleşmenin asıl taraflarının Müslümanlar olması, kendisinin peygamber sıfatıyla anılması ve şehir dâhilinde meydana gelebilecek her türlü anlaşmazlığın nihayetinde kendisine getirilmesinin hükme bağlanması onun yönetimde insiyatifi ele aldığının ve tüm taraflarca devlet başkanı olarak tanındığının açık işareti olarak kabul edilir."

Burada da Yahudi kabilelerinin Hz. Peygamber'i devlet başkanı olarak tanıdıkları ifade edilmektedir ki buna da katılmak zor gözükmektedir. Zira bazı çalışmalarda ifade edildiği gibi Medine Vesikası/Sahifesi, Medine'de ikamet eden farklı milletler arasında

yapılan bir mukavele, uzlaşı metni, tek taraflı bir bildiri veya beyanname, farklı sosyal blokları bir araya getiren bir sözleşme olarak görülmektedir.[57]

Tebliğ, Hz. Peygamber'in Savaş Yönetimi başlığıyla sona ermektedir. Oysa bu başarılı tebliğin, konuyu toparlayan ve üç başlık üzerinden belli neticelere işaret eden iyi bir sonuçla bitirilmesi çok isabetli olurdu. Yılların birikimine dayanan bu başarılı tebliğinden dolayı Adem Apak hocamızı tekrar tebrik ediyor, haziruna saygılarımı sunuyorum.

[57] Doğan Bayram, Turan Mehmet, Anayasa Hukuku Bağlamında Medine Vesikası, SDÜHFD, Vol: 11, No: 1, Year: 2021, s. 80-83.

‘Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik’ Bildirisi Müzakeresi

Yusuf Sevki Yavuz*

Kur’ân Araştırmaları Vakfı (KURAV) Din ve Liderlik gibi önemli bir meseleyi çalıştay konusu yapmakla, bu çok önemli problemin incelenmesini ülkemiz bilim camiasının dikkatine sunmuş oldu. Bu isabetli konuyu gündeme getirmesi vesilesiyle yöneticilerini tebrik ediyor ve teşekkürlerimi sunuyorum. Bu konuda ilk çalıştay olması itibariyle her bir konuyu derinliğine inlemenin mümkün olmadığında şüphe yoktur. Bu çalıştayda inceleme konusu yapılan tebliğlerden her birinin detaylı olarak araştırılması ve varılan bilimsel sonuçların insanımızı doğru bir bilimsel mecraya yönlendirmesi muhakkak ki önemli bir boşluğu dolduracaktır. Sunulan tebliğlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür:

Prof. Dr. Adem Apak tarafından kaleme alınan ve önemli tespitleri içeren bu tebliğ genellikle Siyer literatüründen hareketle inşa edilmiştir. Oysa Kurân’da Hz. Peygamber ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır. İlgili âyetler tespit edilerek onun dînî ve dünyevî liderliğinin örnekliği belirlenebilir. Tebliğde bir eksiklik olarak görülen bu hususun ikmal edilmesi halinde metnin daha kuşatıcı hale geleceğini düşünüyorum.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi

'Çağdaş İslam Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları' Bildirisi Müzakeresi

Yusuf Sevki Yavuz*

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya tarafından kaleme alınan ve oldukça hacimli olan tebliğde Cumhuriyetin kuruluşundan önce Osmanlı Devleti'nde dînî düşünce ve liderlik hareketleri de incelenmiştir. Bu nedenle başlığın, tebliğin muhtevasına uygun şekilde değiştirilmesi uygun olur. Tebliğde Bayram Ali Bey önemli bir noktaya dikkat çekmiştir, o da Osmanlı Devleti'nin Eğri seferinde mağlup olmasının düşman askerlerinde hafif piyade tüfeklerinin bulunmasıdır ki bu da bilimsel bilgi üretenlerin egemenliği ve dolayısıyla liderliği kolaylıkla ele geçireceğine işaret ediyor. Bu aynı zamanda liderlikte başarılı olmanın ardında bilimsel bilgi üretme ve onu teknolojiye dönüştürme faktörünün bulunduğunu da göstermektedir. Biz Müslümanlar olarak 500 yılı aşkın bir süredir bilimsel bilgi üretmekten koptuğumuz için siyasî ve dînî liderlik yapmakta başarılı olamadığımız gerçeği ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyet öncesi dönemde medrese ulemasının Batıdaki bilimsel gelişmeler ve fikrî akımlar karşısında entelektüel olarak yetersiz kalması nedeniyle topluma liderlik yapamadıklarının altını burada bir daha çizmek gerekir. Tebliğde Kelam Bilimi'nin felsefeleştirilmesi sonucu vahdet-i vücut fikrinin İslamcı aydınlarca benimsendiği belirtilmiştir. Ancak Vahdet-i vücut düşüncesinin tasavvufa ait olması nedeniyle cümleyi tasavvufun felsefeleştirilmesi olarak değiştirmek doğru olacaktır. Yazıda dikkati çeken bir başka husus şudur: Tebliğde Cumhuriyetin kuruluşuna fikirleriyle katkı sağlayan Ziya Gökalp'in (1876-1924) usûl-i fıkhın sosyolojik ve siyasal değişime göre yenilenmesi ve buna bağlı olarak muâmelâtın güncellenmesini önerdiğine temas edilmektedir ki onun bu fikrinin ilginç bir şekilde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/1044) muâmelâta ilişkin naslardaki (fer'î) hükümlerin içtihatla değiştirilebileceği düşüncesiyle1 örtüştüğü görülmektedir. Günümüzde Müslümanların sorunlarını çözmek isteyen liderlerin bu yaklaşımı benimsemesinden başka bir geçerli yöntemi bulunmadığı kanaatindeyim. Tebliğde Tanzimat'tan itibaren yitirdiğimiz hâkimiyeti neden yitirdiğimizi irdelemeye dair çok önemli bir tecrübe dile getirilmiştir. Ne var ki günümüzde geniş bir tabana sahip bulunan cemaatler ve tarikatların bu tecrübeyi yok farz etmekte ve sanki toplumsal ve küresel ölçekte hiçbir şey olmamış, dünyada hiçbir sosyolojik ve bilimsel değişim gerçekleşmemiş gibi Tanzimat öncesine dönmemiz gerektiğini ısrarla savunmakta; bunun bir sonucu olarak da mevcut değişim ve gelişime göre gerçekçi ve bilimsel bir bakış açısıyla İslam bilimlerinin yeniden inşa edilmesine ilişkin bilimsel araştırmalara oryantalist faaliyetler damgası vurmaktadır. Yaklaşık olarak beş yüz yıldır hem bilimsel hem de dînî bilgi üretmeyen ve geleneğin çok şey eklediği dînî bilgilerin eleştirel ve bilimsel bir bakış açısıyla yeniden üretilmesine karşı çıkan Müslümanların insanlık

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi

[1] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2006, VI, 392; Yusuf Sevki Yavuz, "*Mâtürîdî'nin Sünnet Anlayışı*", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, Ed: Sıddık Korkmaz, Fecr Yayınları, Ankara 2019, s. 171-174.

camiasına kılavuzluk yapacak şekilde yeni bir İslam medeniyetine vücut vermeleri mümkün görünmemektedir.

'Türkiyede Dînî Liderlik' Bildirisi Müzakeresi

Yusuf Sevki Yavuz*

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara tarafından hazırlanan ve oldukça hacimli bir muhtevası bulunan tebliğde Cumhuriyet dönemiyle birlikte başlayan resmî ve gayr-ı resmî kuruluşların dînî önderleri ile faaliyetlerine dair başarılı ve kapsamlı bir tasvir yapılmıştır. Bununla birlikte bu faaliyetlerin dînî hayat üzerindeki etkilerine eleştirel bir bakış yapılmadığı görülmektedir. Sözünü ettiğimiz eleştirel bakış yapılmış olsaydı tebliğin daha yararlı hele gelmiş olacağını düşünüyorum. Bu konu ihmal edilemeyecek derecede önem arz etmektedir. Zira bir kısım cemaat ve tarikat liderlerinin Müslümanları ötekileştirici, dışlayıcı ve tekfirci tutumları benimsedikleri görülmekte ve bu yaklaşım ise son tahlilde dinimizin aleyhinde bir sonuç doğurmaktadır. Bu olumsuzlukların başında Müslümanlar arasındaki birliği ve vahdeti bozması, ekonomik ve siyasal güçlerini zayıflatması, Allah ve Peygamber ile insanları aldatarak şöhret ve maddî menfaat elde etmeleri, holdingler kurup büyük servetler edinmeleri, buna mukabil dini eleştirmek için fırsat kollayan din karşıtı zümrelerin bu bölünmüşlüğü dinin aleyhinde bir argüman olarak kullanmaları gelmektedir. Bazı cemaat liderlerinin, yabancı devletlerin istihbarat servisleriyle iş birliği yaptıklarının ortaya çıkması ve böylece din karşıtlarına, dinin insanları aldatma aracı olduğuna ilişkin bir argüman vererek dine darbe vurmaları sonunda gençlerimizin ateizm ve deizme kaymaları bu konuda öne çıkan olumsuzlukları teşkil eder. Özellikle tarikatlarda Allah'a vasıl olmak düşüncesiyle ileri sürülen ilham veya keşfe dayalı bilgilerin İslam'ın bilgi anlayışı açısından değerlendirilmesi halinde bu nevi bilgilerin, kesinlik arz etmeyen türden olduklarının dikkate alınması gerektiğini ve sonuç itibariyle tarikatların insanlara nafile bir ibadet olan zikrullah yaptırmanın ötesinde bir işlevi bulunmadığını Müslümanlara öğretmek dînî liderlerin birinci görevi olduğunu belirtmek isterim. Türkiye'de dînî liderliğin resmî kurumu bilindiği gibi Diyanet İşleri Başkanlığıdır. Malum olduğu üzere Diyanet İşleri Başkanlığı sadece camilerde namaz kıldırmak ve Kur'an okumayı öğretmek gibi din hizmetlerini yapmakta ve vaizler yoluyla buraya gelen genellikle yaşlı müslümanlara nasihat etme görevini yerine getirmektedir. Bunun dışında ülkemizdeki eğitim sistemine Millî Eğitim Bakanlığı liderlik yapmaktadır. Cumhuriyetin başlangıcında İmam-Hatip Okulları ve Darulfünûn İlahiyat Fakültesi kurulmuştu, ancak bir müddet sonra bunlar da kapatılmış ve eğitim sistemimizde 1950 li yıllara kadar din eğitimi kesintiye uğratılmıştı. Her ne kadar daha sonra İmam-Hatip Okulları ile İlahiyat Fakülteleri 1950'den sonra yeniden açılmış ve sayıları çoğaltılmış ise de bu bütün gençlerimizi kapsamına almamaktadır. Tevhid-i Tedrisat kanununun gereği olarak bütün eğitim faaliyetinin devlet tarafından yürütülmesi isabetli olmakla birlikte oran itibariyle yüzde on gibi gençlerimizin çok az bir bölümüne din eğitimi verip yüzde doksanını bu eğitimden mahrum bırakmak bir yana, geneli itibariyle din aleyhtarı pozitivist bir atmosfer ortamında dînî açıdan olumsuz bir muhtavaya sahip seküler içerikli bir eğitime tabi tutulması eğitim alanında dînî liderliğin başarılı bir

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi

şekilde yerine getirilemediğini göstermektedir. Türkiye'de dînî liderliğin en temel problemlerinden birinin tevhid-i tedrisat kanununun uygulanmaması, yani devletin resmî kurumları dışında çeşitli cemaatler/tarikatların kendi kabullerine göre din eğitimi vermeleri ve Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okulların yüzde doksanında yetersiz din eğitiminin verilmesi olduğunu belirtmem gerekir. Bilindiği gibi Türkiye'de resmî dînî liderlik Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla Cumhurbaşkanının, yani Siyasî Liderin uhdesindedir. Ülkemizde resmî dînî liderliklerin dışında toplumda din eğitimi faaliyeti yapan Cemaat ve Tarikat liderlikleri vardır ki bunlar Devletin resmî kurumları olan ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde yeniden üretilen dînî bilgileri reddetmekte, bunun bir sonucu olarak da geleneksel dînî bilgilerle bilimsel araştırmalara dayanarak yeniden üretilen dînî bilgiler Müslümanlar arasında bir fikrî çatışmaya ve tekfirciliğe yol açmaktadır. Şüphesiz bu da ülkemizdeki siyasi liderliğin çözmesi gereken bir meselesidir. Dînî liderlik açısından İslam dini adına doğru bir değerlendirme yapabilmek için bu dinin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'de konuya dair âyetlere başvurmak kaçınılmazdır. Dînî ve dünyevî/siyasî liderlik açısından Kur'ân'ı baştan sona incelediğimiz takdirde şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Liderlik, Kur'ân'da halife[1] ve imam/eimme tabirleri ile karşılanır. İlgili âyetlerden anlaşıldığına göre Allah Teâla, buyruklarını iletmek üzere gönderdiği peygamberlerin insanlara hem dünyevî/siyasî hem de dînî liderlik yapmalarını emretmiş[2,] onlar da bu görevi yerine getirmişlerdir. Nitekim Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Musa ve Hz. Muhammed devlet başkanlığı yapmışlardır. Zira İlâhî elçilik yapılabilmesi, insanların serbestçe dine davet edilebilmesi, ilâhî buyrukların hayata geçirilebilmesi ve toplumun bunlara göre yönetilmesi, Müslümanlara karşı Dünyevî/siyasî liderlerin açtığı savaşa karşılık verilmesi ve savaş dışında kalan bilgilendirme cihadının yapılabilmesi, toplumda adaletin hâkim kılınması, kötülüklerin önlenmesi ve suçluların cezalandırılması, kâfirlerin baskı ve şiddet uygulamalarına son verilmesi, zekat vermek ve oruç tutmak gibi dînî yükümlülüklerin özgür bir ortamda eda edilip dünya ve âhiret mutluluğuna erişilebilmesi bir devletin varlığı ve onu yönetecek bir başkan veya liderin bulunması halinde ancak mümkün olur. Bu nedenle peygamberler hem dünyevî hem dînî liderlik yapmışlar ve bu iki liderliğin bir devlet başkanında toplanması gerektiğine dair örnekler oluşturmuşlardır.

Beni sabırla dinlediğiniz şükranlarımı sunarım.

---

1 Bakara, 2/30; Sâd, 38/26; Enbiyâ, 22/73; Secde, 32/24.
2 Sâd, 38/26; Câsiye, 45/18.

'Din ve Liderlik' Bildirisi Müzakeresi

Cağfer Karadaş*

Çok değerli akademisyen ve devlet adamı Yalçın Akdoğan Beyin bildirisi Hz. Hz. Peygamber'in din ve liderlik meselesini dengeli ve düzeyli anlatan bunu Kur'an ayetleri, hadisler ve aklî çıkarımlarla destekleyen, peygamberler ve bilhassa Hz. Peygamber'in liderliğinden örnekler veren zengin içerikli ve derinlikli bir çalışma örneğidir. Yalçın Akdoğan Bey, akademisyenliğinin yanında devlet adamlığı birikimi ve tecrübesiyle konuya hem teorik hem de pratik açıdan yaklaşım sergilediği bildirinin muhtevasından anlaşılmaktadır. Liderlik, devlet ve Hz. Peygamber'in İslam devletine giden yolda katettiği aşamaları açık ve anlaşılır bir üslupla çalıştayın açılış konferansında ortaya konmuş olması son derece önemliydi. Özellikle Medine Sözleşmesi'ne dair yorumları bendenizin en çok dikkatini çeken konu olmuştur. Çünkü bu sözleşme Yalçın Akdoğan Beyin de isabetli olarak belirttiği gibi ne tam bir anayasa ne de sıradan bir anlaşma metnidir, Hz. Peygamber'in liderliğini gösteren ve O'nun liderliğinde devlete giden yolda çok önemli bir aşamanın göstergesi ve belgesidir.

Bildiriye katkı olarak şunu söyleyebiliriz:

Bildiri de geçtiği şekliyle Elmalılı Hamid Yazır, Kadî Kâdî Abdulcebbâr'ın şu görüşünü nakletmiştir:

"Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbar demiştir ki; Peygamberlerin ba'sinden evvel insanlar şeriat-ı akliyeye temessükte ümmet-i vahide idiler, şeriat-ı akliye Sani'i Hak Teâla'nın vücudunu ve sıfatını itiraf ve nimetine şükrile hizmetine iştigal ve zulm-ü tecavüz, kizb, cehil, abes ve emsali gibi kabayih-i akliyeden içtinab esasına müsteniddir. Çünkü bunlar aklen idrak olunurlar. Mademki ayette fe beasallahün Nebiyyin, ba'si enbiyanın terahî ifade eden *fa* ile sonradan olduğunu göstermiştir. Demek ki bunlardan evvelki ümmet-i vahidenin vahdet-i enbiyadan istifade edilmiş olunmayan bir şeriat imiş, böyle bir şeriat ise bir şeriat-ı akliye olabilir. İhtimaldir Hz. Âdem iptida evladiyle beraber şeriat-ı akliyede içtima etmişlerdi de sonradan Cenab-ı Allah kendisini evladına Peygamber ba'setmiştir. Ve ihtimaldir ki onun ilk şeriat-i nebeviyyesi münderis olmuş da insanlar şerayi-i akliyeye temessük etmişler ve bilahare diğer Enbiya ba's buyurulmuştur. Bunlara göre akıl, enbiyadan evvel bir Resûl-i İlahî olmuş oluyor."[1]

Elmalılı Hamdi Yazır, naklin hemen ardından Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşüne şu iki noktada itiraz etmiştir:

"Lakin bu mezhebde de isbatı mümkün olmayan iki nokta vardır. **Birincisi** aklın medarı ahkam olan husn u kubuhta bizzat hâkim olup olamayacağı ve vücub-i aklînin vücub-i ameliyeyi iltizam edip edemeyeceği meselesidir ki ilm-i usul ve Akaidin mesaili mühimmesindendir. **İkincisi** bidayeti halde insanların adl ü zulmü bilecek ve üzerine bina-i muamele edebilecek derecede istidlal-i akliye muktedir olup olamayacakları ve bu kadar derin bir şuur ile hareket edip edemeyecekleri meselesidir. Bu iki nokta bugün dahi sabit değildir."[2]

---

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul, Eser Kitabevi, 1971), s. 749.

2 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 749.

Bir başka nokta ise Elmalılı Hamdi Yazır bildiride geçen söz konusu metni Fahreddin er-Razi'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)* adlı eserinden olduğu gibi tercüme etmiştir. Fahreddin Razî de bu metinde ifade edilen görüşü Kâdî Abdulcebbâr ve Ebû Müslim el-İsfahanî'nin ileri sürdüğü ve desteklediği bir görüş olduğunu ifade etmiş ve hemen ardından "Bu görüşün sahih olması ancak husun ve kubhun akıl tarafından bilmesinin isbatıyla mümkün olabilir[3] şeklinde itiraz kaydını düşmüştür. Elmalılı Hamdi Yazır'ın getiridiği birinci itiraz da Razî'nin bu kısa ifadesinin biraz geniş açıklamasından ibarettir.

3 Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., VI, 13-14.

‘Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Liderlik’ Bildirisi Müzakeresi

Cağfer Karadaş*

Türkiye akademyasında tarih konusunda iyi bir konumu ve birikimi bulunan Adem Apak hocanın Hz. Peygamber’in liderliği etrafında sunduğu bildiri, hem muhteva hem de değerlendirme açısından son derece kıymetli bilgiler ve düşünceler içermektedir. Adem Apak hoca, bildirisini Hz. Peygamber’in Mekke hayatı ve Medine’ye intikal süreci ve bu süreçte yaptığı Akabe biatları gibi faaliyetlerine değindikten sonra esas olarak bildiriyi Medine’de devlet adamı ve askeri kişiliği üzerine bina etmiş görünmektedir. Bu çerçeveden olmak üzere bildiriyi Dahili Siyaset, Dış Siyaset ve Savaş Yönetimi şeklinde üç başlık altında kurgulamış ve konuyu işlemiştir.

Liderlik olarak *yönetim* yani *siyaset* esas alınırsa kişinin devlet adamlığı ve askeri yönünün öne çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Görünen o ki eskiden olduğu gibi bugün de liderleri değerlendirmede hâkim görüş siyaset ve askeri maharet üzerine odaklanma şeklindedir. Hâlbuki peygamberler özellikle kendilerine görev olarak verilen tevhid mücadelesi, ibadete ve itaate çağırma yönleriyle ele alınmaları gerekir. Bu durumda peygamberler görevlendirildikleri andan itibaren liderlik vasfı kazanmış ve bunu yerine getirme sorumluluğu bulunan şahsiyetlerdir. Siyasî ve askerî yönü bulunmasa dahi –ki böyle peygamberler vardır- her peygamber inanları nezdinde lider konumundadır. Hz. Peygamber’in risalet öncesi ve sonrası hayatına bakıldığında aradaki bariz fark çok net olarak görülebilir. Peygamberlik öncesinde hiçbir liderlik görüntüsü bulunmayan Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) peygamber olarak görevlendirildikten sonra artık inananlar nezdinde doğal lider konumu kazanmış, tabilerinin her türlü sorunlarıyla ilgilenmiş, onlara ilahi bildirimleri iletmiş, anlama ve uygulama konusunda önder ve örnek olmuştur. Bu özelliği Medine döneminde de devam etmiş, siyasi ve askeri yönü bu liderliğine ilave olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle Medine döneminde her üç görev/liderlik eş zamanlı olarak O’nun şahsiyetinde toplanmıştır. Bu üç liderliğin biri diğerine engel teşkil etmediği gibi tam aksine birbirlerini besleyen ve destekleyen işlevler görmüştür. Ama O’nun öncelikli ve esas görevi, dinî konuda insanları tevhide, ibadete ve itaate çağırma, hak ve hakikati anlatma, yol gösterme, yöntem belirleme, vahyi anlama ve uygulama alanlarında örnek olmasıdır. Siyasî ve askerî faaliyetleri bu yönünü destekleyen, güçlendiren ve kolaylaştıran işlev görmesi bakımından birer araç mesabesindedir. Demek ki peygamberlerin liderliği konusunda amaç hak ve hakikattir, diğer liderlikler buna hizmet eden araçlardır.

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

'Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları' Bildirisi Müzakeresi

Cağfer Karadaş*

Bayram Ali Çetinkaya hocanın son derece muhtevalı ve içeriği zengin bildirisi özellikle Osmanlı'nın son dönemini anlamak noktasından kıymetli bilgiler ve görüşler sunmaktadır. Osmanlı'nın son dönemi aynı zamanda bir geçiş dönemidir. "Bir medeniyet veya kültür başlangıcında ve sonunda büyük düşünürler yetiştirir" düsturunu haklı çıkartacak ölçüde Osmanlı'nın son döneminde birbirinden kıymetli ve farklı düşünce adamları boy göstermiştir. Bayram Ali beyin bildiride ele aldığı Şeyhülislam Musa Kazım, Said Halim Paşa ve Şemseddin Günaltay tam da bu tanımı hak edecek fikir, ilim ve eylem adamlarıdır. Her biri kendi alanlarında sivrilmiş ve etki çevresi oluşturmuş şahsiyetlerdir.

Musa Kazım diyanet ve fikir, Said Halim Paşa siyaset ve fikir, Şemsettin Günaltay ise akademi ve siyaset alanlarında kendilerini ispat etmenin yanında düşüncelerini ifade eden konumlara sahip olmuşlardır. Her birinin ortak noktası ise fikirlerini değil de bulundukları konumu öncelemiş olmaları dolayısıyla fikirlerini temsil ettikleri makamlarda eyleme dönüştürmede başarısız olmalarıdır. Deyim yerindeyse üç şahsiyetin da fikirleri ayrı eylemleri ayrı bir noktaya düşmüştür.

Burada dikkatimi çeken en dramatik kişilik Said Halim Paşa'dır. İttihad ve Terakki Hareketi sınırları içinde fikirlerini ifade edemediği gibi temsil ettiği makamın zihniyetine ters düşen eylemlere araç kılınmasına da engel olamamıştır. Makam ve mansıptan ayrıldıktan sonra bir nevi muhasebe yaparcasına veya pişmanlığını dile getirircesine kaleme aldığı risaleler ise günümüze gelmiş teorik düzeyde mükemmel eserlerdir. Gönül ister ki bu eserleri yazan mütefekkirin eylemleri de aynı yönde ve içerikte olsun.

Bu tespitimiz hususunda Paşa'nın *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adıyla Türkçede yayınlanan yazı koleksiyonunun sonunda yere alan ve Birinci Dünya Harbinin kaybedilmesi sonucu Osmanlı Devleti hükümeti üyelerinin sorgulaması için Meclis'te kurulan Yüce Divan'a (Divan-ı Âlî) sunduğu cevapları ihtiva eden "Said Halim Paşa'nın "Divan-ı Âlî" Suallerine Yazılı Olarak Verdiği Cevaplar" bölümüne bakılabilir. Yazılarından anlaşıldığı kadarıyla son derece derinlik sahibi bir düşünür olan Said Halim Paşa'nın İttihad Terakki Hükümeti Başbakanlığı (Sadaret) sırasında nasıl Enver, Talak ve Cemal Paşaların emrivakileri karşısında aciz kaldığı görülmektedir. Bu da düşünceyle siyaset, teoriyle pratik arasında ciddi uçurumlar bulunabileceğine işarettir.[1]

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

[1] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yay. 1991, s. 313-330.

‘Türkiye’de Dini Liderlik’ Bildirisi Müzakeresi

Cağfer Karadaş*

Mehmet Ali Büyükkara Hoca oldukça kapsamlı deyim yerindeyse kitap çapında son derece değerli bir bildiriye imza atmıştır. Özellikle Cumhuriyet dönemi resmi ve sivil gelişmeleri, bunların sonuçlarını, liderlik üzerindeki etkilerini anlaşılır bir üslupla kapsayıcı bir şekilde ele almış olması kayda değerdir. Bu yönüyle bildiri, bilgilendirici olduğu kadar düşündürücü bir işlev görmüştür. Çünkü düşünceye zemin teşkil etmesi dolayısıyla tarihî miras ve birikimi değerlendirmeden bugüne bir şey söylemek mümkün değildir. Bildiride özellikle din alanını düzenlesin ve idare etsin diye kurulmuş bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın baştan itibaren gördüğü vazifenin tasviri olarak ele alınması üzerinde düşünce oluşturmak bakımından çok değerlidir. Devletin uhdesinde ve gözetiminde dinî işleri Diyanet İşleri Başkanlığı’na yüklemesi, dinin de Kurumun görev tanımıyla sınırlandırması hem din açısından hem de Kurum acısından dar alana hapsedilmek ve kısıtlanmak anlamına gelmiştir. Diğer bir deyişle ne din tam olarak ifade edilebilmiş ne de Kurum işlevini tam olarak yerine getirebilmiştir. Her iki tarafta da bugüne dahi yansıyan bir gerilim alanı ve atmosferi oluşmuştur. Dindar kesim Diyanet İşleri Başkanlığından daha çok şey beklerken Kurum hem bu beklentileri karşılama hem de resmi görev tanımı sınırlarını gözetme gibi bir zorluk içinde hareket etme durumunda kalmıştır. Zaman zaman dindarların beklentileri karşılanırken zaman zaman resmi sınırların katı bir şekilde korunması yoluna gidilmiş, bu da bazı kesimlerde Kuruma dair farklı algıların oluşmasına yol açmıştır. Beklentilerin karşılanmadığı yerde boşluğu dernek, cemaat, vakıf veya tarikatlar gibi sivil kuruluşlar doldurmuştur.

Şu bir gerçek ki Osmanlı’dan gelen bir alışkanlıkla halk, Diyanet İşleri Başkanlığı’nı Şeyhülislamlığın bir devamı ve mirasçısı olarak görmüş, bu yönüyle günümüzde dahi ona ayrı bir yer vermiş ve itibar göstermiştir. Mehmet Ali Bey’in bildirisinde vurgu eksikliği görülen taraf belki de burasıdır. Çünkü Diyanet İşleri Başkanlığı Cumhuriyet ile kurulmuş değil, Osmanlı’dan devralınmış, ismi değiştirilmiş ve sınırları yeniden çizilmiş bir kurumdur. Resmiyette her ne kadar öncesiyle bağı koparılmaya veya en aza indirilmeye çalışılsa da halkın zihninde eski yerini ve işlevini korumaktadır. Yöneticileri de bunun farkında olduğu için halkın dini sorunlarını resmi/yazılı yoldan karşılayamadıkları durumda sözlü veya el altından karşılama yoluna gitmişlerdir.

Bu yüzden görünürlükleri ne kadar çok olursa olsun hiçbir cemaat veya tarikat Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yerini veya görev alanını doldurabilmiş değildir. Demokrasiye geçiş ve yönetimde normalleşmeyle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görece görev ve etki alanının da arttığı bir gerçektir. Kurumun resmi sınırları “inanç, ibadet ve ahlak” ile belirlenmiş olsa bile halkın istekleri ve beklentileri doğrultusunda hayatın her alanıyla ilgili fetvalar verilmeye başlanmıştır. Resmiyetle çatışma durumunda tercih vatandaşa bırakılmıştır. Kurum artık bir düzenleyici ve din görevlilerini idare edici makam olmaktan öte bilgilendirici ve eğitici bir görev üstlenmiş duruma gelmiştir. Bu da cemaatler gibi sivil örgütlerin alanını daraltmaya

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

veya olması gereken yere onları çekmeye vesile olmuştur. Bu durum çatışma ve çekişme alanı oluşmasına da sebebiyet vermiştir.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası normalleşme süreciyle birlikte Kurulan İmam-Hatip Okulları/Liseleri, İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri, Diyanet İşleri Başkanlığının işlevi ve etki alanının gelişmesine ve genişlemesine büyük katkı sağlamıştır. Bu kurumlarda dinin her boyutuyla öğretilmesi, Kuruma daha donanımlı ve güncele hitap edecek eleman kazanılmasını beraberinde getirmiştir. Bu da Diyanet İşleri Başkanlığını hem güçlendirmiş hem de halkın beklentilerine cevap vermesini kolaylaştırmıştır. Zaman zaman kısmî daraltmalara maruz kalınmış olsa da iktidarların değişmesine göre bazı kazanılmış alanlar değişmemektedir.

Türkiye'de Selefîlik ve Şiîlik gibi aşırılıkların gelişememesinin nedeni bir ölçüde tarikatler ve cemaatler olabilir, ancak esas etken yukarıda sayılan başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri olduğu gerçeğini unutmamak lazımdır. Görülen o ki artık tarikatlar ve cemaatler de dini alanda görev alacak elemanlarını İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi diploması almaları yönünde teşvik etmektedirler. Bu da onların anlayış olarak Diyanet İşleri Başkanlığı çizgisine yaklaşmaları anlamına gelmektedir. Özellikle çok etkin konumda olan ve orta yolu benimseyen Nakşi ve Kadiri grupların büyük ölçüde dini anlayış itibariyle Diyanet İşleri Başkanlığı ile aynı çizgiyi benimsedikleri söylenebilir. Günümüzde Kurumu eleştirenler veya çizgilerini farklılaştıranlar daha çok aşırı gruplar olarak karşımıza çıkar. Orta yolu temsil eden grupların Kurum'dan ayrıldıkları nokta ifade, tutum ve bazı uygulamalar açısındandır.

Bununla birlikte liderlik açısından temel ve esaslı bir fark ve çatışma olduğu da açık bir gerçektir. Bunun nedeni de her bir gurubun veya cemaatin liderlik iddiası ve yarışıdır. Sivil toplum kuruluşları kendi önderlerinin (şeyhlerinin, mürşitlerinin, hocalarının) dini alanda lider olmasını isterken Diyanet İşleri Başkanlığı bunu kurumsal olarak yerine getirmekte ve halkın büyük bir kısmının beklentisine de cevap vermektedir. Bu durum çatışmanın hem başlangıcını hem de zemini oluşturmaktadır. Günümüzde dinde liderlik "dinde otorite" tartışmasına dönüşmüştür. Özellikle bazı cemaat liderlerinin kendilerini dinde otorite yani dini hüküm koyma yetkilisi/yegâne fetva mercii olarak görmeleri veya bağlılarının bunu böyle anlayıp yansıtmaları Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kabul görmediği gibi geniş halk kitlesince de benimsenmiş değildir. Hatta bu tutum cemaatler arası çatışmayı da başlatan ve sürdüren bir etken işlevi görmektedir. Çünkü her cemaat kendi önderini lider olarak öne çıkarttığında çatışma kaçınılmazdır. Bu da daha geniş plandan dindarlar arasındaki uzlaşma ve uyum ortamını yok eden bir görüntü arz etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı son zamanlarda bu çatışmayı hem önleyen hem de uzlaşmayı sağlayan bir hakem rolü de üstlenmiş görünmektedir. Bu gelişme aslında Devlet tarafından verilen bir görev gibi de algılanmaktadır. Çünkü Devlet nihai noktada huzursuzluk ve çatışma değil, huzur ve sükûnet ortamı ister. Ancak dindarların lehine olan bu durum din karşıtı veya dinin pratiklerinden hoşlanmayan kesimlerce tepkiyle karşılanmakta ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nı görev alan ve sınırlarının dışına çıkmakla eleştirmektedirler. Ancak bu gelişmeden her dini grup veya cemaatin memnun olduğu da söylenemez. Çünkü bu durum Diyanet İşleri Başkanlığı'nın otorite haline gelmesini sağlarken kendilerinin geri

planda kalmasına yol açmaktadır. Fakat bu memnuniyetsizliğin ne kadar olduğunu tespit de oldukça zordur.

Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı Kurumunun bu kadar güçlenmesi cemaatler ve gruplar nezdinde ele geçirilecek hedef haline gelmesini de beraberinde getirdiği yine bir gerçektir. Öyle görünüyor ki insanın olduğu yerde bu tür iniş-çıkış, kaçma-kovalama, reddetme-kabul etme, hedef alma-hedef olma gibi gelgitler her zaman olmuştur ve olacaktır.

KATKILAR

Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Osmanlı Modernleşmesi

Mustafa Gencer*

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Osmanlı reformcuları modernleşme problemini Osmanlı toplum hayatının tüm alanlarına batı bilgi birikiminin yerleştirilmesi olarak tanımlıyorlardı; modernleşme bu dönemde temelli ve kapsamlı bir dönüşüm süreci olarak algılanmıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısının Osmanlı reformcuları ise imparatorluğun artık kapsamlı bir reforma ihtiyacı olduğunun bilincindeydiler.

Osmanlı Modernleşmesinin başlangıç şartlarına dair bir soruya şu cevabı vermek mümkündür. Aydınlanma devrinin akabinde Batı Avrupa'daki modernleşme Sanayi Devrimi'nin yol açtığı değişim ilişkileri neticesinde gerçekleşmişti. Buna karşın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ekonomik, sosyal ve kültürel değişim Batı Avrupa'dakine göre tamamen farklı koşullara bağlı olarak başladı. Osmanlı İmparatorluğu, askeri mağlubiyetler ve toprak kayıpları sonucunda savunmaya dayalı bir modernleşme modelini benimsedi. Reformlar bürokratik seçkinler tarafından devleti muhafaza için tetiklenmiş ve aynı zamanda "yukarıdan" dayatılmıştır. "Batılılaşma" olarak adlandırılan reform politikası Osmanlı toplumundan yükselen taleplerden ziyade imparatorluğa etki eden dış faktörlerden (özellikle askeri mağlubiyetler ve neticesindeki toprak kayıpları) dolayı ülke gündemine girmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflayan askeri gücü ve Rusya'nın Balkanlar'da artan baskısı, İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı politikasındaki nüfuzunu arttırmalarına imkân tanıdı.

Osmanlı Devleti'nde Avrupa büyük devletlerinin siyasi ve ekonomik nüfuz kazanmaları, İmparatorluğun izlediği dış siyaset ve reform politikalarına müdahalelerine kapı aralamıştır. II. Mahmut'un askeri, ilmiye, bürokrasi ve toplumsal alandaki temel reform adımları Tanzimat Fermanı ile yeni bir boyut kazanmıştır.

Padişah Abdülmecid, yüksek rütbeli subaylar, vükela, ulema, gayrimüslim cemaat temsilcileri, hassa askeri ve yabancı elçilerin hazır bulunduğu bir törenle ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu, kanun ve nizamnamelerin bütün tebanın can, mal ve namus güvenliğini mezhep farkı gözetmeksizin padişahın teminatı altına almaktaydı. Hedef kitlesi Avrupa ve gayrimüslimler olan Hatt-ı Şerif, Hıristiyanlara Müslümanların sahip olduğu hukuku tanımakla müslüman halkın diline düşmüştü. "Bundan böyle Gavura Gavur denmeyecek" tabiriyle Osmanlı halkının diline düşen fermana Fener Rum Patriği konulduğu kırımız kılıfa atfen "İnşallah bir daha oradan hiç çıkmaz" diye beddua etmekteydi.

Ferman Osmanlı toplumsal yapısındaki gayrimüslimlerin geleneksel millet sistemi içinde sahip oldukları imtiyaz, statü ve gelenekleri altüst ediyordu. Zira Tanzimat

---

* Prof. Dr., Jena Friedrich-Schiller Üniversitesi Din ve Eğitim Araştırma Merkezi Danışma Kurulu Üyesi

stratejisi gayrimüslim halkın hukuki eşitliğini amaçlamaktaydı. Fakat ne Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan halk kesimleri devlete bağlanabildi, ne de Avrupa devletlerinin baskısı durdurulabildi. Bu nedenlerle de 1853-56 Kırım Savaşı'nı sonlandıran ve Osmanlı toprak bütünlüğünü Avrupalı devletlerin garantisine alan 1856 Paris Barış Antlaşmasına yansıyan Islahat Fermanı'yla gayrimüslimlerin sosyo-ekonomik alanda ve idare aygıtında entegrasyon politikası benimsendi.

1860'ların sonunda bu strateji de çıkmaza girince, gayrimüslimlerin milliyetçiliklerine ve ayrılıkçı temayüllerine bir son vermek için son çare olarak meşruti ve parlamenter bir sistem çerçevesinde siyasi bir çözüm gündeme geldi. Sultan Abdülhamid ve danışmanları 1875/78 Balkan Krizi'nden sonra bu çözüm stratejisini de başarısızlığa uğramış addettiler. Bu koşullar altında geleneksel millet sisteminden vazgeçilmeye çalışıldı. Bu amaçla dine olan bağlılığın ve hanedana olan eski liyakatin yerine ulus devletinin laik ve teritoryal konsepti olarak Osmanlıcılığı koymayı denediler. Ne var ki Osmanlı siyasi sistemindeki böyle bir "Modernleşme" modeli Avrupalı büyük güçlerin işine gelmiyordu. Müslüman kamuoyuna karşı bu tarz bir yaklaşımın Avrupadaki aydınlanma düşüncesiyle izah etmek de pek kolay görünmüyordu. 1876'da Kanuni Esasi ve parlamenter sistem batılı eğitim görmüş entelektüel seçkinler olan Genç Osmanlılar sayesinde gelmişti. Ancak Genç Osmanlılar batılı eğitimlerine rağmen düşünce dünyaları islami kategoriye göre şekillenmişti. Buna en belirgin örneği Namık Kemal'in düşünce ve yayınları sunmaktadır. "Meşveretin metodu" hakkındaki bir yazısında Namık Kemal İslam Devletinin temelde Cumhuriyet olduğunu ve halkın her zaman Cumhuriyeti ilan edebileceğini belirtmektedir. Batıya malolmuş *adalet*, *hürriyet* ve *insaniyet* kavramlarının islami konsept ve idealden geldiğini, hatta *Vatanseverlik* kavramının da "Vatan sevgisi imandan gelir" sözüne – ki bu söz Gençosmanlı gazetesi *Hürriyet*'in parolasıydı – dayandırılması gerektiğini savunur. 1873'teki duygusal, yurtsever ve İslami karakterli anavatan kavramı ancak 20. yüzyılda bu çift anlamından kurtulup milliyetçi bir içerik kazandı.

II. Abdülhamid'in Osmanlı-Rus Savaşı'nı bahane ederek Meclis-i Mebûsan'ı açılışından 11 ay sonra Şubat 1878'de feshetmesinin nedenleri arasında 'halkın demokratik rejime daha hazır olmadığı' fikrinin yanısıra, savaşın neticesinin netleşmeye başlaması, daha da önemlisi Meclis-i Mebûsan'ın faaliyette olduğu dönemde ele aldığı konuların II. Abdülhamid'in ileride uygulamayı tasarladığı iç ve dış politikaya engel olması fikri gösterilebilir. Böylelikle Osmanlı tarihinde 1908 yılındaki Jöntürk İhtilali'ne kadar sürecek bir devir başladı.

Abdülhamid iç politikada çok temel bir yön değişikliğine gitti: Tanzimat Dönemi'nde nasıl ki gayrimüslim halk yığınlarının tatmini göz önünde bulundurulduysa, bundan böyle Müslüman guruplar ön plana çıkacaktı. Bu siyaset değişikliğini 93 Harbinin beraberinde getirdiği toprak kayıpları ve kaybedilen topraklardan göçe zorlanan Müslümanların Anadolu'ya iskanı ile imparatorluğun nüfus yapısındaki yeni fiili durum da tetiklemiştir. Nitekim savaş öncesi Osmanlı nüfusunda gayrimüslimlerin oranı yüzde 40tan yüzde 20'ye inmiştir. Bunda kaybedilen topraklardaki gayrimüslim nüfus kadar, oralardan Anadolu'ya göçenlerin oluşturduğu yeni nüfus oranları da etkin olmuştur. Neticede imparatorluk nüfus açısından daha 'müslim' bir yapıya evrilmiştir. Bu yeni politik rotada İslam bir taraftan Müslümanların ortak kimliğinin çimentosu, öte yandan

devlet ve tebaası arasında bir köprü olarak kullanılmıştır. Buna göre Müslümanlar ön plana çıkarken, gözler de şimdiye kadar ihmal edilmiş olan Anadolu ve Arap vilayetlerine dikilmişti. II. Abdülhamid rejimi git gide İslami-gelenekçi düşünce tarzına yöneliyordu. Bu noktada derkenar olarak imparatorluğun son yarım asrında geçiridiği nüfus yapısı ve sınır değişimi bağlamında şu notu aktarmak yerinde olacaktır:

Osmanlı-Türk Dünyasında Savaşlar, Toprak Kayıpları ve Nüfus Hareketleri (1853-1930) kapsamlı bir incelemeyi hak etmektedir. Nitekim bu dönem 1853-56 Kırım Savaşı, 1877-78 Osmanlı-Rus (93) Harbi, 1911 Trablusgarp Savaşı, 1912-13 Balkan Savaşları, 1914-18 Birinci Dünya Savaşı ve 1919-22 Kurtuluş Savaşlarını kapsar. Bu savaşların getridiği toprak kayıpları Balkanlar, Kafkasya ve Arap bölgelerini kapsar. Nufus ve Göç hareketleri sonucunda 1923'te kurulan Cumhuriyetin 13 Milyon nufusundan her iki kişiden birinin (kaybedilen topraklardan zorunlu göçler sonucu) muhacir olmasını beaberinde getirmiştir. Bu süreç tüm sosyal, siyasi ve ekonomik sonuçlarıyla incelenmeye değerdir. Ayrıca savaşlarla bağlantılı olan 1913 Bulgar, 1915 Ermeni ve 1923-30 Turk-Yunan Nüfus mübadelesi gibi nüfus hareketleri çok unsurlu Osmanlı Devleti'nin siyasal zayıflığı ve toprak kayıplarıyla birlikte zorunlu olarak toplum yapısının değişmesine neden olmuştur. İmparatorluğun toprak kaybına bağlı olarak kaybedilen topraklardan göçenler müslümanlar ile içerdeki gayrimüslimlerin yaşadığı göç hareketlerini incelemek bugünün Türk toplum yapısını, siyasetini, geleceğini anlamak için elzemdir. Neticede 1960 Almanya, 1990 Bulgaristan ve 2011 Suriye göç hareketleri ile bu dinamik göç sureci karmaşıklaşarak devam etmektedir

Ayrılıkçı milli hareketlere ne birkaç ay aradan sonra tatil edilen Monarşinin parlamentolaşması, ne de "Osmanlı vatanseverliği" kisvesi merhem olabilmişti. II. Abdülhamit'in İmparatorluğun merkezini Avrupadan doğuya kaydırmaktaki amacı birçok yönüyle sekülerleşmiş devleti yeniden İslama döndürmekten ziyade en azından imparatorluğun müslüman halkı arasında meşruiyetini sağlamlaştırmaktı. Onun "Her köye bir cami ve okul" söylemi Müslüman tebanın eğitim ve İslam konusuna bakışını ortaya koymaktadır. Müslümanların birliğinin timsali olan Hac vazifelerini kolyalıkla yapabilmeleri adına 1904-1908 yılları arasında oldukça kısa sürede bağışlarla gerçekleştirilen Hicaz Demiryolu Projesi'ni de aynı kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Abdülhamid'in hem içeride hem de dışarıda enstrümantalize etmeye çalıştığı ve önemi yeniden keşfedilen hilafet makamının gayrimüslimlerin toplumsal konumlarına olumsuz etkileri vardı. Hükümet ve Hıristiyan topluluklar arasındaki gerilim git gide artarken, imparatorluğun Müslümanları'nın büyük bir çoğunluğu Sultan'a sadık kaldı. Sultan batılı okul modelleri tesis etmek suretiyle liyakatli bürokratik bir seçkinler sınıfı yaratmak niyetindeydi. Fakat aydınlanmacı düşüncelerle temas, yeni nesil Osmanlı bürokratlarının padişah idaresine karşı dayanışmasını beraberinde getirdi. Böylelikle II. Abdülhamid'in en zayıf yanı, kendi okullarından eğitim görmüş olan yeni nesil bürokrat, subay ve Osmanlı entelektüelleri nezdindeki liyakat yitimiydi.

Askeri ve sivil mekteplerde yetişen yeni nesil tıbbıyelilerin 1889 yılında kurdukları İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurcuları arasında Türk bulunmaması da ilginçtir. Beş kurucu üyesinin tamamı tıbbiye kökenli Çerkes asıllı Doktor Mehmet Reşit Paşa, Arnavut asıllı doktor İbrahim Temo, Kürt asıllı doktor İshak Suküti ve Kürt asıllı Doktor

Abdullah Cevdet ile Azerbaycan Türkü doktor Hüseyinzade Ali Turan'dır. 1890'lı yıllarda sürgündeki farklı gruplardan bir araya gelen Jöntürk muhalefeti imparatorluğu iç ve dış düşmanlarına karşı korumak adına anavatan ve anayasa için ortaya çıkmışlardı. Ancak bu söylemleri onların gerçek programlarından farklılık arzetmekteydi. Politik bir fikir olarak ortaya konmasa dahi, cemiyet şu amaçları gütmekteydi: Entelektüel seçkinlerin çoğunlukta olduğu bir hükümet, anti-emperyalizm, İslam'ın önderlik rolünü üstlenmediği ve daha sonra çiçek açacak bir Türk milliyetçiliğinin egemen olduğu bir toplum yapısı.

Bu hedefleri gerçekleşmesinin ön koşulu ise ülkenin siyaset ve bürokrasisi üzerindeki yaptırım tasarrufuydu. Yüzlerce yıllık Osmanlı bürokrasisi II. Abdülhamid (1876-1909) döneminin sonunda parçalanınca önce Jöntürkler daha sonra da Cumhuriyet döneminde yeni deneyler için hiçbir engel kalmamıştı.1908'deki Jöntürk İhtilali'nden sonra, İmparatorluğun ıslahı, medeni hak ve özgürlüklerin verilmesi ile milliyetler problemi gibi sorunlar daha fazla su yüzüne çıkmaya başladı. Bu sorunlara büyük güçlerin baskısı da ekleniyordu.

Jöntürkler 1908'den önce genel olarak federatif liberal bir anayasa devleti fikrini savunmaktaydılar. Osmanlıcılığın bu biçimi yeni bir milliyetler politikasının başlangıcı gibi görünüyordu. 24 Temmuz 1908'deki Jöntürk İhtilali sonrasında heyecanlı bir halkların birliği ve kardeşliği (*İttihad-ı anâsır*) düşüncesi bu çerçevede okunmalıdır. "Hasta adamı iyi ettik" diyordu Jöntürk lideri Enver Paşa, "bundan böyle artık Bulgarlar, Rumlar, Eflaklar ve Yahudiler ya da Müslümanlar yok. Hepimiz Osmanlı olmaktan aynı derecede gurur duyan kardeşleriz".

Başlangıçta liberal eğilimli yeni bir politik seçkinler zümresini oluşturan Jöntürkler iktidarlarının daha üçüncü yılında vahim sonuçlar doğuracak bir rota değişikliği gerçekleştirdiler. 1912-13 yıllarındaki Balkan Savaşlarındaki ağır mağlubiyet Jöntürkler üzerinde önemli ölçüde demoralizasyona yol açtı. Bunun nedeni savaşta yenik düşülmesi ve yenilginin toprak kayıplarını beraberinde getirmesinden ziyade, bu felakete imparatorluğun eski tebaasının neden olmasıydı. Bu gelişmeler sonucunda Jöntürkler özgürlük ve eşitlik prensipleri konusunda daha dikkatli davranmaya başladılar. İmparatorluğun kurtarılmasını kendisine amaç edinen İttihat ve Terakki Cemiyeti başlangıçta tamamen Abdülhamid'in sistemine liberal bir alternatif niteliğindeydi.

Dönemin buhran şartları ve Jöntürk modernleşmesinin acilci baskısı ile İttihat ve Terakki, başlangıçta Osmanlılık ile milliyetçilik arasında bir alan oluşturmaya çalışmış ancak bunda başarılı olamamış, neticede milliyetçilikte karar kılmıştır. Ancak onların milliyetçiliği ülkenin toplum yapısını korumaya yönelik bir milliyetçilik tasavvurudur. Modernleşme politikasındaki devamlılığın ötesinde İmparatorluktan Cumhuriyete bu milliyetçilik anlayışı da intikal etmiştir. Nitekim Cumhuriyetin ilk yıllarında milliyetçilik üzerinde bir vurgu yoktur. Ancak sonraki yıllarda milliyetçilik ideolojik bir kimlik arayışı sürecinde önem kazanmıştır.

Şu kadar var ki, Jöntürklerin başarısızlığa uğramalarının altında önemli bir neden olarak yeni meşruti sistemin dayanabileceği Müslüman bir burjuvazinin mevcut olmaması yatmaktaydı. Reformcular mal-mülk sahibi tabakaya ve orduya dayandılar fakat bu arada menfaatlerini savunmayı düşündükleri Müslüman kitlelere kültürel

olarak yabancılaşmışlardı. Pozitivist öğretinin ve sosyal-darvinist fikirlerin taraftarı olarak Jöntürkler halkın dindarlığının imparatorluğunun modernleştirilmesi ve laikleştirilmesine engel teşkil edeceğini düşünüyorlardı. Hem Tanzimat döneminin hem de Abdülhamid devrinin edebiyatçıları ve siyasetçileri yabancı bir kültürü benimseyerek kendilerini halktan izole ettiler. Bu izolasyon Jöntürklerle devam etmiştir, hatta izlerine günümüzde dahi rastlanmaktadır. Nitekim II. Meşrutiyet ve kuruluş dönemi Cumhuriyet Türkiyesinin siyasi ve bürokratik kadrolarının da bu dönemde oluştuğunu burada belirtmek gerekir.

Son Osmanlı Fikir Adamlarının Din ve Terakki ile Siyaset İlişkilerine Dair Görüşleri

Din, Terakki, Kültür ve Siyaset ilişkileri, Tanzimat döneminde ivme kazanan modernleşme ve batılılaşma hareketleri ile birlikte yoğunluk kazanmıştır. Osmanlı Devleti'nde değişik toplumsal guruplar Tanzimat Fermanını ve akabindeki süreci kendi bakış açılarıyla analiz ettiler ve yorumladılar. "Muasır medeniyete ulaşma", "Garplılaşma" ve "Modernleşme" gibi kavramlar günümüze değin Türk düşün dünyasının değişmeyen tartışma konuları olagelmiştir. Kimi entellektüeller bu kavramları hararetle savunurlarken, kimileri şiddetle karşı çıkmakta, bir kısmı da nefretle yaklaşmaktadırlar. Batı medeniyeti hakkında günümüze kadar geçerliliğini koruyan bir ayrım göze çarpmaktadır. Batının bilim ve tekniği iyi ve alınmaya değer, buna karşın ahlakı ve kültürü ise bozuk olarak addediliyordu. Bu dönemdeki tartışmalar modernleşme ve batılılaşma süreçlerine ne gibi sınırlamalar getirileceği konularına odaklanmıştır. Batı medeniyetinin bölünmez bir bütün olup olmadığı veya kısmen taklit edilebilirliği tartışılmıştır. Modernleşmenin sınırları ve bunun İslam ile uygun olup olmadığı Namık Kemal gibi yazarların çıkış noktasını teşkil etmiştir.

Batıyla uyum sağlama sorunu Osmanlıların kültürel kimliğiyle ilgiliydi. İkinci Meşrutiyet döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda üç belirgin ana ideolojik akım vardı: İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük. İttihat ve Terakki Cemiyeti taraftarları arasında, batıdan gerekli teknik ve değerlerin alınmasını şiddetle savunan batıcıların yanında, bir o kadar da batılı teknolojilerin sadece kontrollü transferini kabul eden geleneksel İslamcılar bulunmaktaydı. Batıcılar Avrupa kültürünün faziletlerinin Osmanlı toplumunca benimsenmesini bir ihtiyaç olarak görürken gelenekçiler ve muhafazakârlar zengin İslami mirası Batıcılık adına bırakmaya gönüllü görünmüyorlardı. Her halükârda İttihatçıların büyük kısmı kültürel kimlik olarak Müslümanlığı benimsemişlerdi.

Jöntürklerin fikir önderlerinden olan Ziya Gökalp geç Osmanlı-Türk toplumunun girdiği Milli kimlik hassasiyeti ile Avrupalılaşmak ihtiyacından doğan gerilimi "Kültür" ve "Medeniyet" arasında kavramsal bir ayrım yaparak çözmeye çalıştı. Gökalp, İslam, Türklük ve batı eğilimli modernleşme ile Osmanlı Devleti ve bundan türeyen Türk kimliği sentezini şu sözlerle özetliyordu: "Biz Türk milliyetine, İslam dinine ve Avrupa medeniyetine aidiz." Bu üç köşe taşı değişik kombinezonlarda bireysel dünya görüşlerini mümkün kılıyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndaki askeri yenilgi ideolojik bağlamda Jöntürk yorumlu milliyetçiliğin de yenilgisi anlamına geliyordu. Gökalp'in yazıları, özellikle "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" ve "Türkçülüğün Esasları" Türk milliyetçiliğine teorik bir temel oluşturuyordu.

Osmanlı reform hareketinin laik ve siyasi felsefesi, geleneksel okul sisteminin dini tarzına doğrudan doğruya tezat teşkil ediyordu. 1839'dan sonraki modern okul sistemi eski sistemin anti tezi niteliğindeydi. Yeni sistem, eski sistemi kökünden kazıyor ve onun yerini alıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki gelişme, eğitim sistemindeki düalist yapıların sabitlenmesi ile tanımlanabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar eğitimdeki düalizm devam etmişti. Laik eğitim sektörü batı örneğine uygun olarak yeni seçkinleri yetiştirdi, öte yandan dini okullar Osmanlı halkının geniş kesimlerine yöneliyordu. Medrese öğrencileri, müderrisler ve ulema sosyal alanda ve okullarda Avrupa modeline göre yapılan reformları kültürel kimliğe yabancılaşma olarak görüyorlardı. Bu yüzden de batıdaki okullara alternatif olarak medreselerde fizik, astronomi, kimya, geometri, coğrafya gibi yeni derslerin okutulmasını ve böylelikle medrese sisteminin üniversiteye dönüştürülmesini istiyorlardı.

Eğitim kurumu olarak medrese ile ilgili anlaşmazlıkların temelinde politik-ideolojik zıtlıklar ve farklılıklar yatıyordu. İfade edilen görüşler üç grupta toplanılabilir: En uç fikri, devletin ve toplumsal yaşamın tüm İslami etki ve temayüllerden arındırılması için mücadele eden ve bu nedenle de medreselerin kaldırılmasını isteyen batı taraftarı çevreler savunuyorlardı. Bu görüşler Dr. Abdullah Cevdet tarafından çıkartılan *İctihad* dergisinde yayınlanıyordu. Abdullah Cevdet (1869-1932) gibi radikal Jöntürk sekülaristleri modernleşmenin dinin üstünde ve dışında gerçekleştirilmesini savunuyorlardı. Garbcılar'ın önde gelen diğer savunucularından Kılıçzade Hakkı [Kılıçoğlu] (1872-1960) tarafından kaleme alınan detaylı programı Osmanlı toplumunu "modern-bilimsel" topluma dönüştürmeyi hedefliyordu. Daha sonraki dönemde Cumhuriyet rejimi tarafından yapılan latin alfabesine geçiş, fesin şapka ile yer değiştirmesi ve medreselerein kapatılması gibi reform adımları bu programda yer alıyordu.

İkinci grupta, dine tamamen kültürel ve vicdani bir işlev yükleyerek laik bir devlet için gayret gösteren Türk milliyetçileri yer almaktaydı. Bunlar medreseyi, Şeyhülislam'ın hizmetinde bulunacak ruhanileri yetiştirecek bir eğitim kurumuna dönüştürmek istiyorlardı. Bu durumda medrese genel eğitim kurumu gibi bir işleve sahip olamayacaktı. Aydın mebusu Muhammed Abidullah'a göre medreseler ilahiyat yüksek okulları olarak tanımlanmakla kalmamalı, hem dini-ilahi, hem de modern bilimlerin okutulduğu üniversiteler haline gelmeliydi. Celal Nuri (1882?-1938) de medreseleri üniversitelere dönüştürmek istiyordu.

Celal Nuri, Abdullah Cevdet'in *İctihad* dergisinde kendisini eski rejim, İslam ve Batılılaşma fikirleri hakkında yazılar yazıyordu. *İslamda Vücûb-ı Teceddüd* isimli ilk makalesinde batının ilerlemesini tasvir ettikten sonra Müslüman ülkelerin geri kalmışlığını eleştiriyordu. İslam'ın ilerlemeci ve reformist karakterine karşın "İslam Dünyası"nın hali hazır durumunun "tutuculuk, zayıflık ve entellektüel köleliği" anımsattığını ileri sürüyordu. Ancak topyekûn batıcılık taraftarı olan Abdullah Cevdet'ten farklı olarak Celal Nuri, dönemin büyük olayları olan 1911 Osmanlı-İtalyan Savaşı, 1912-13 Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşından etkilenmişti. Bu savaşlar onun fikirlerine öylesi bir etki bırakmıştır ki, o erken 1920'lere kadar batıya karşı eleştirel bir tutum izlemiş ve "kısmi Batıcılık" olarak tanımlanabilecek ve detayda batının bilim ve teknolojisini benimsemek ve önemli bileşeni İslam olan Osmanlı

kültürünü koruma şeklinde özetlenebilecek bir yol takip etmiştir. Birinci Balkan Savaşı devam ederken yayınladığı *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel* adlı kitabında uluslararası hukukun tek değil çift olduğunu ileri sürüyordu. İlki Avrupalılara, diğeri ise Osmanlı ve Müslüman Dünyasının içinde bulunduğu "öteki"lere uygulanıyordu.

Üçüncü guruptaki dini eğilimli Osmanlı elitleri ise imparatorluğun yerel kültürlerinin korunması ve batılı modernleşme uygulamalarının çelişkilerinden kurtarılması gerektiğini belirtiyorlardı. İslamist modernistler milletin dini karakterinin batı prensiplerinin kontrollü kabulü ile kaybolmayacağını belirtiyorlardı. 1912'de Mehmet Akif [Ersoy] Japonya'nın Batı medeniyetinin bilim ve teknolojisini alıp yüzeysel yönlerini reddettiğini, aynı cesareti ise Müslümanların gösteremediğini belirtiyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın başında Berlin'e gönderilen şair burada batıyı daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Batının geldiği noktanın ve gelişmişliğinin seviyesini ve sırrını görerek doğu ile batıyı karşılaştırmıştır. Kızı Suat Ersoy'a yazdığı mektuplarının toplandığı "Berlin Hatıraları" isimli eserinde Akif, Almanya'daki insanlara, caddelere, endüstriye, otellere, evlere, taşıma araçlarına, tramvay ve trenlere ve temiz sokaklara duyduğu hayranlığı dile getirmektedir. O'na göre Almanya ve Alman halkı çalışmanın değerini ve emeği doğru takdir etmekteydiler. Ersoy Almanya'nın kalkınmasını toplumla din, devlet ve sanat arasındaki uyuma bağlıyordu. 1913-16 yılları arası Sadrazam olan Said Halim Paşa dinin hiçbir zaman terakkiye mâni olmadığını savunuyordu.

Sonuç Olarak

Son dönem Osmanlı siyasal seçkinlerinin öncelikli hedefi "devleti kurtarmak" ve "toplumu dönüştürmek"ti. Jöntürkler her şeye rağmen imparatorluğu yabancı etkilerden kurtarmaya ve demokratikleştirmeye çaba sarf ettiler. İttihat ve Terakki'nin izlediği modernleşme politikası geleneksel gurupları rahatsız etmiştir. Millet sistemi ayrılıkçılık için bir dayanak noktası olarak görülmüş ve bu sistemin geleneksel mirasını reddeden standartlaştırıcı ve homojenleştirici tedbirler alınmıştır. II. Meşrutiyetin öngördüğü siyasal modernleşme yeni bir kamusal alan anlayışını ve onun aktörü olacak – reaya ve teb'a niteliğini yitirmiş – "vatandaş"ı gerekli kılar.

Toplumsal kimlik olan teb'adan bireysel kimlik olan vatandaşa geçiş süreci aynı zamanda sadakatin saltanattan demokratik kurumlara geçişini simgelemektedir. Vatandaşın demokratik sistemdeki adı "seçmen"dir. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi modernleşme politikası "devleti kurtarma" konusunda başarılı sayılabilir. Ancak vatandaşın kültürel anlamda demokratik bireye dönüşümü sürecinde tökezlemektedir. Bu sürecin ana handikapı tepeden inmeci ve elitist karakterli modernleşmenin zaman içinde geniş halk kitleleri nezdinde meşruiyet bulma konusundaki başarısızlığıdır. Bu aynı zamanda demokrasi kültürünün temellendirilmesi ve toplumun siyasal katılımın sağlanmasını olumsuz etkilemiştir.

Liderlikte Din ve Dinde Liderlik

Mustafa Tekin*

Din ve liderlik kavramları arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, kendi içerisinde aynı kavşak noktasına bağlanan tarihsel ve aktüel birçok problemi birbiri ile içiçe geçmiş bir şekilde karşımızda görebiliriz. Din kurucusu ya da peygamberler üzerinden dine göndergeleri olan "lider" kavramından başlayarak nübüvvetin içerimlerinin işaret ettiği liderliğe, aynı zamanda tarihsel süreçte dini gruplaşmaların liderlerine, dinden referans alan liderlik kavramı kadar, liderlerin din anlayışı, din-devlet ilişkilerini içerimleyen geniş bir tartışma alanı bulunmaktadır. Doğrusu böyle bir çalıştayın üst başlığı olan "din ve liderlik" ilişkisinin problem olarak tartışılması, ister tarihsel sürece göndermeleri isterse aktüel olaylara işareti baz alınsın, son kertede bugünkü sorunlara eğilmeyi icbar etmektedir.

Bu durumda "konuyla ilgili çağdaş nedir?" şeklindeki bir soruya verilecek cevaplarla başlamak uygun olacaktır. Birincisi, liderliği geleceğe de projeksiyonla konuşacaksak, acaba din faktörü liderlik için ne kadar önemlidir? Hiç şüphesiz burada "liderlik" kavramını en alt düzeyden en üst düzeye kadar tüm farklı toplumsal katmanlar için de düşünmek gerekir. Dolayısıyla ailede liderlikten, topluluk, dernek liderliğine ve nihayet bir ülkenin liderliğine kadar farklı düzeyde liderlerle din ilişkisi tartışılmalıdır. Diğer yandan lider dolayımlı olarak din ve devlet ilişkileri de aktüel tartışmalar arasındadır. Ayrıca imparatorlukların ardından ulus-devlet şeklindeki yapılanmalar özelde İslam dünyasında farklı ülkelerde liderleri de birer tecrübe olarak karşımıza çıkararak arşive stoklamaktadır. Nihayet dini grupların liderleri de sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan özellikle tartışılması gereken bir problematik alan gibi görünmektedir.

Bu çalıştayda üç tebliğ bulunmaktadır. İlki, "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve liderlik" başlığıyla tarihsel sürece göndermede bulunuyorsa da son kertede bugüne projeksiyonları bakımından dikkatli takibi gerekmektedir. İkincisi, bugün İslam dünyasının dağınıklığını zihni arkaplanında tutarak çağdaş İslam düşüncesinde Türkiye merkezli siyaset ve liderlik arayışlarını tartışmaktadır. Üçüncüsü ise, bilhassa 2016'dan sonra her türlü söylemleriyle dikkatlerin kendilerine çekildiği dini gruplarda liderliğin problem alanlarına işaret etmektedir. Doğrusu aktüel anlamda her üç tebliğin yarattığı hacimli problem alanlarına kapsamlı bir müzakere geliştirmek, en azından müzakerenin sınırlarını aşacağından, biz birkaç problem etrafında kısa bir tartışma ile katkı yapmayı hedeflemekteyiz. Bu bağlamda ilkin, müslüman toplumlarda liderlik anlayışında dinin içerimi ve konumuna; ikinci olarak da dini gruplarda "dini liderlik" olarak kavramsallaştırılan liderlik tipine temel problemleri itibarıyla bir projeksiyon geliştirmeyi düşünmekteyiz.

"Liderlik" olgusu tarih boyunca ve bugün toplumlar nezdinde ağırlık ve önemini koruyan bir konudur. Özellikle Ortadoğu coğrafyası ve müslüman toplumlarda "lider" neredeyse bütün siyaset toplumsallık, ekonomi vb, ile eşitlenmiş bir figür olarak içerimlenmektedir. Göreli olarak demokratik Batı toplumlarında "lider" bir yönetim

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

mekanizmasının içinde aktör olarak yer almaktadır. Ortadoğu ve müslüman toplumları ise önceliği lider seçmeye vermektedirler. Liderler bu coğrafyada toplumun her şeyi olarak rota çizen, kriz zamanlarında toplumu kurtaran, hedefler gösteren bir figür olarak tebellür etmektedir.

Bu bağlamda İslam siyaset düşüncesinin birikimleri de bize oldukça fikir vericidir. Belki burada tipik bir örnek olarak Farabi'nin yaklaşımlarını hatırlayabiliriz. Farabi El-Medînetü'l-Fâzıla isimli eserinde neredeyse yarısını ilk girişte varlık konusuna ayırmaktadır. Burada varlık dünyası bilgi, Vacibu'l-Vücud olarak Tanrı ve bunlar arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Daha sonra "toplum" sorununa geçilerek faziletli ve faziletsiz toplum yapıları analiz edilmektedir. Farabi'nin burada kurduğu analojide önemli dikkat çekişleri vardır. Buna göre evrenin mutlak yöneticisi ve hâkimi Tanrı'dır. Daha sonra "beden"e odaklanan Farabi burada hâkim uzuv olarak kalbin önem ve işlevine değinmektedir. Ardından "toplum" kavramının öncülleri, toplum türlerini anlattıktan sonra "lider"i etraflıca analiz etmektedir. O liderde aradığı oniki özelliği saymakta, fakat daha önemlisi lideri toplumun merkezine yerleştirmektedir. Farabi'nin şöyle bir tez geliştirdiği söylenebilir: Evren için Tanrı, beden için kalp neyse toplum için de lider odur.[1] Farabi neredeyse toplumu lidere eşitlemiş gibidir. Bu yaklaşım, bir başka açıdan pre-modern dönemde yöneticilerin (liderin) bir Tanrısal meşruiyet taşıdığı düşüncesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Dolayısıyla toplum kendi liderinin pre-modern dönemde Tanrı tarafından seçildiği şeklinde de algılamıştır. Bunu açık ve örtük biçimlerde siyasetname kitaplarına ait satır aralarından sezinlemek mümkündür.

Bu durum pre-modern dönemde en üstten en alta kadar tüm toplumsal katmanlardaki liderlerin dinle ilişkilerinin kendiliğindenliğini açıklayabilir. Diğer yandan pre-modern dönemde "din"in temel bir meşruiyet kaynağı olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Modern zamanlarda ise yönetimin meşruiyet kaynağı halka kaymış olup dinin burada eski konumunu kaybettiğini görmekteyiz. Peki, bu durum din ile liderlik arasındaki ilişkinin koptuğu ya da aralarındaki mesafenin arttığını mı imlemektedir? Böyle bir zayıflama söz konusu olmakla birlikte, farklı açılardan ve farklı kavramlarla toplum tarafından lidere olan "dinsel"lik yüklemelerinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu liderin salt dine uygunluk ya da dindarlık açısından denetlenmesi anlamına gelmemektedir. Fakat liderde aranan özelliklere yansıyan boyutlarıyla takip edilebilir.

Bilindiği üzere Max Weber meşru egemenliğin üç saf tipini ayırt etmektedir. Bir başka deyişle, meşruluk iddialarının geçerliliği şu hususlara dayandırılabilir. İlki, rasyonel temeller, yasallaştırılmış kuralların ve bu tür kurallara göre otorite konumuna yükselmiş olanların emirler yayınlama hakkının yasallığına olan inanca, yeni yasal otoriteye dayanırlar ki, buna rasyonel otorite denilebilir. İkincisi olan geleneksel otorite, çok eski geleneklerin kutsallığına duyulan yerleşmiş inanca ve onların altında uygulanan otoritenin meşruluğuna dayanır. Karizmatik otorite, üçüncüsü, tekil bir kişinin ve onun tarafından buyrulan ya da ortaya çıkartılan normatif kalıpların ya da düzenin istisnai kutsallığına, kahramanlığına ya da örnek gösterilen karakterine

---

[1] Farabi, El-Medinetü'l-Fazıla, Çev. Nafiz Danışman, 2. Baskı, İst., M.E.B. Yay., 1989.

bağlılığa dayalıdır.[2] Aynı zamanda otorite sahibi olan lider, bu üç otorite türünde yönetimde bulunmaktadır. Özellikle demokratik toplumlarda önemli ölçüde en üst yönetici mekanizma içerisinde rasyonel bir yönetim tarzı sergilenmektedir. Fakat özellikle toplumların kriz zamanlarında onu aşacak karizmatik bir lidere olan yönelim artabilmektedir. "Karizmatik" olanın dinsel olanla kesişme noktasının fazlalığına burada dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü karizmatik liderlere toplum tarafından bir olağanüstülük, bir tanrısallık yüklenmektedir. En azından karizmatik lider Tanrı'nın topluma gönderdiği bir lütuf olarak okunmaktadır. Yine de içinde yaşadığımız çağda dünyada toplumların karizmatik lider tercihleri ve arayışları sona ermediği gibi devam ediyor görünmektedir. Burada lidere yüklenen "metafizik", olağanüstülüğe, kutsallığa ve her türden aşkınlığa göndermede bulunmaktadır.

Bu bağlamda peygamberlere baktığımız zaman iki önemli noktaya işaret etmeliyiz. Birincisi, en azından Kur'an-ı Kerim'de kıssaları anlatılan peygamberleri takip ettiğimizde, onların toplumun liderleri olduğu sonucuna varmaktayız. Bunlardan bir kısmı ülke ya da devlet yönetim düzeyinde, diğerleri ise topluma etki etme ve yönlendirme anlamında liderdir. İkincisi de bütün peygamberler karizmatik liderlerdir. Peygamberlerin karizmatik bir lider olması, toplum tarafından kendilerine yüklenen metafizikten önce, onların vahiy almaları sebebiyle "aşkın" ya da Tanrı ile ilişkileri sebebiyledir. Dolayısıyla nübüvvet ya da peygamberlik doğal olarak bir liderlik konumunu içermektedir. Bu anlatımlardan çıkarılacak önemli sonuçlardan birisi, liderlikte dinin işlevsel bir unsur olduğudur.

Hz. Peygamber (s.a.v.) de kendi toplumunda hiç şüphesiz bir liderdi. Fakat peygamberlik faktörünün dışında Hz. Peygamber'in toplumdaki liderliğini destekleyen sosyolojik faktörler vardır. Bir kere dedesi üzerinden Mekke'de yönetici bir ailenin soyundan idi. Özellikle o günkü koşullarda bu durum Hz. Peygamber'i zaten öne çıkartan bir faktördür. Bunun dışında Hz. Peygamber'in topluma güven veren sosyal örneklik ve ahlakı da onun lider olarak temayüz etmesini sağlayan unsurlardır. Meselâ; Hz. Peygamber kendisine ilk vahiy geldiğinde biraz sarsılınca, Hz. Hatice'nin (RA) onu teskin etmek için söylediği sözler, Hz. Muhammed'in kişisel dindarlığına değil, daha çok sosyal ilişkilerdeki örneklik ve fedakarlığına dairdir. Nitekim ilk açık tebliğinde toplum, Hz. Peygamber'in yalan söylemediğini teyit etmiş ve Onu güvenilir bulmuştur.

Hz. Peygamber toplumun kurtuluşu için çalışma, topluma bir rota çizme ve onları yönlendirme anlamında kuşkusuz bir liderdir. Fakat onun bu liderliği burada kalmamış, devlet yöneticiliği gibi bir liderlik üstlenmiştir. Doğrusu Medine'ye hicretinin ardından orada liderlik beklentisi olanlar taleplerini direkt söyleyemeden, toplum Hz. Muhammed'i doğal bir lider olarak tanımış görünmektedir. Elbette nübüvvet ile devlet başkanlığını bir müessese olarak birbirinden ayırmak zorunludur. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak yaptığı icraatları bu minvalde değerlendirmek gerekir. Bununla birlikte Onun peygamberliği liderliğini beslemekte; ya da peygamberlik doğal bir liderlik durumu yaratmaktadır.

Liderlik açısından da önemli olduğunu düşündüğümüz Hz. Peygamber'in bu minvalde hayatından bazı enstantanelere bakmakta fayda vardır. Yukarıda da

2 Max Weber, Meşru Egemenlik, Çev. Latif Boyacı, İst., Yarın Yay., 2017, s. 12.

belirtildiği üzere "güven" unsuru açısından Hz. Peygamber kendisine her kesimden insanın teveccüh ettiği bir şahsiyetti. Kendisine inanmayanların bile ona emanetlerini vermesi, sözlerinin yüksek düzeyde itibara alınması bilinen şeylerdir. Bu güveni besleyen niteliklerden birisinin de son derece mütevazı yaşamı olduğu söylenebilir. O, insanları kandırmamış, yönetici iken de son derece mütevazı bir evde ve koşulda yaşamaya devam etmiştir. Uhdesindeki insanlar açlık ve fakirlik çekerken kendisi karnını doyurmamıştır. İnsanları sömürerek onlar üzerinden zenginleşme yoluna gitmemiştir. Bu açıdan toplumsal gerçekliğin tam bir temsilidir; hatta bu gerçekliğin kendisidir denilebilir.

Medine'ye hicretinin ardından Hz. Peygamber çok farklı kesimlerle bir hayat yaşamaya ve onlarla muhatap olmaya başladı; müşrikler, yahudiler, müslümanlar. Evs ve Hazrec arasındaki müzmin çatışmayı sona erdirmek, Medine Sözleşmesi ile bir barış ortamı temin etmek, Medine'de yeni bir sosyal, ekonomik, kültürel iklim yaratmak göz önüne alındığında üç noktanın altını çizmeliyiz. Birincisi, farklılıkları yönetebilme kapasitesinin yüksekliği, kriz çözme yeteneği ve geleceğe doğru stratejik bir projeksiyon yapabilme kabiliyeti.

Hz. Peygamber'in liderliğinde iki hususiyete daha vurgu yapılmalıdır. Birincisi, Onun son derece şeffaf bir yönetim sergilemesidir. Peygamberliğin kendisine sağladığı yüksek konuma rağmen, Onun hayatı ile ilgili anlatılanlar "hesap verilebilirlik" adına birçok örneği içinde barındırmaktadır. İkincisi, istişare ve insanları dinlemeye yönelik katılımcı bir yönetim. Dolayısıyla faşizan, üsttenci, baskıcı bir yönetim sergilemediği gibi tüm antlaşmalarına da sadık kalmıştır. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in liderliğini besleyen normatif ilkeler seti dinle birebir ilintilidir.

Çağdaş döneme gelindiğinde, "liderlik" bağlamında iki noktaya değinilmelidir. Birincisi, İslam dünyasındaki lider sorunlarıdır. İkincisi de dini gruplar özelinde tartışılan dini liderlikler meselesidir. Sunulan iki tebliğ bunları muhtevi olarak tartışma yapmaktadır. Osmanlı Devleti'nin dağılmasının ardından müslümanların ayrı birer ulus-devlet olarak yapılandığı Ortadoğu, siyaseten Batılı devletlerin sömürgeci politikaları çerçevesinde bir değişim seyri izlemiştir. Çoğunlukla açık sömürgeye maruz kalmış, dilleri değişmiş bu ülkeler bugün yeniden kendilerine gelmeye çalışmaktadırlar. Ortadoğu'da bu ülkelerde çoğunlukla bir lider sorunu olmuştur. Çünkü Batı politikaları çerçevesinde hareket eden, bazan ülkedeki bir azınlığın içinden çıkarak diğerlerine baskı kuran liderler, bugün Ortadoğu'nun dağınık yapısında epey pay sahibidirler. Dolayısıyla her bakımdan bir lider sorununun ajandayı meşgul ettiği söylenebilir. Burada görünüşte "dindarlık"lar olsa da müslümanların kendilerine gönderge kıldıkları lider için normatif ilkeler seti pek işlememektedir.

Dini gruplar özelinde dini liderlik meselesi gerçekten özelde müslüman toplumların ve Türkiye'nin ciddi bir sorunu olarak gündemdeki yerini korumaktadır. Daha önce farklı vesilelerle dini grup ve cemaatlerin temel problemleri ile devlet ve toplumla geliştirdikleri ilişkilere dair bazı analizler sunmuştum.[3] Burada dini liderlik bağlamında

---

3 Mustafa Tekin, "Türkiye'de Din Siyaseti ve Siyaset-Cemaat İlişkisi", Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler), Ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin, Bursa, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015; Bk. Mustafa Tekin, Devlet-Dini Gruplar ve Toplum, İstanbul, İstanbul Türkocağı, 2020.

birkaç noktanın altını çizmekle iktifa edeceğim. Dini gruplar ve bu minvalde dini liderler özellikle modern zamanlarda daha önce izledikleri geleneklerini kaybettiler. Gelenek kaybı aslında her bakımdan bir rota kaybını da beraberinde getirmiştir. Lideri nasıl seçeceklerinden, toplumla ilişki ve söylem tarzlarına kadar bir dizi kaybın burada kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır. Modern dünyanın geleneği "iş görmez" şeklinde raporlaması, dini grup ve cemaatlerin geleneksel reflekslerini yok etmiştir. Bu bağlamda özellikle iki problemle karşılaşılmaktadır. İlki, yeni(den) yapılanmış dini grup ve cemaatler geriye doğru izleklerini kaybettikleri için kimlik sorunu yaşamaktadırlar. İkincisi, salt bugün de görünebilmek için "cemaat lideri" yerine "şirket ceo"su gibi görüntü vermektedirler. Bu durum açıkçası dini grupları kendileri için piyasaya "piar" yapan organizasyonlara dönüştürmüştür. Belki cemaatler arası sert atışma ve müşteri kapma tavırlarını da bu çerçevede okumak gerekmektedir. Daha da önemlisi liderlik ister istemez yarı seküler bir düzeyde konumlandırılmıştır.

İkinci önemli problem noktası, dini gruplar üzerinden dini liderlerin devlet ve yönetimle ilişkileridir. Normal şartlarda İslam'ın toplum için öngördüğü dengede, dini gruplar tarihsel ve sosyolojik bağlam içerisinde oluşmakta, kurumsallaşmaktadır. Fakat onların devlet ile toplum arasındaki mesafede durmaları gereken yer toplumdur. Bu "sivil"liğin korunması kadar dini grupların toplum için çalışma gibi temel fonksiyonundan kaynaklanmaktadır. Fakat devlet üzerinden güç devşirme ve rant elde etme yarışına giren dini grupların, güç elde ettikçe toplumla ilişki biçimlerini değiştirmedikleri; hatta devletmiş gibi davranarak toplumu dönüştürmeye çalışmaları söz konusu olmuştur. Dolayısıyla dini grupların kendi asli konumlarına döndürülmeleri devlet-toplum ilişkisi açısından olduğu kadar dini söylemler açısından da dikkat çekici bir gerekliliktir. Bilhassa kimi dini liderlerin "devlet"e ayar vermeye çalışma gibi çabalara girmesi de gözlemlenebilmektedir.

Diğer bir problem de dini liderlerin bir "kutsallık" kisvesine bürünmeleridir. Yukarıda bahsedildiği üzere nübüvvet üzerinden peygamberlerin vahiy almaları sebebiyle "aşkın"la bir ilişkileri ve kendilerine yüklenen metafizik bulunmaktadır. Fakat nübüvvet halkasının Hz. Muhammed'le birlikte kesilmesinin ardından âdeta Yeni Eflatuncu felsefede varlık tabakalarından aşağıya inildikçe "kutsal"ın azalarak sürmesi gibi, dini liderler silsilesine sirayet eden garantili kutsallıklar işletilmektedir. Bu bağlamda bir evliyalık kültünün varolduğunu bilmekteyiz. Bu kült onlara kendi özgül ağırlıklarının ötesinde bir güç kazandırıyor görünmektedir. Hatta zaman zaman Allah'ın işlerine bile tesir eden, tabii olayların yönünü değiştirdiğini iddia eden söylemler, dinden sınırları muğlak nasıl bir güç devşirildiğini de ortaya koymaktadır.

Din ve liderlik ilişkisi gerçekten her alt başlığı detaylı incelenmesi gereken bir hacimle bize kendisini göstermektedir. Bir kere liderlik kavramı tek başına bir "otorite"ye göndermede bulunmaktadır. Liderin otoritesi yönetebilme kapasitesi kadar kendisinde varolduğu düşünülen maddi ve manevi yetilerden gelmektedir. Burada liderin karizmatik bir nitelik kazanması "din"den de beslenen sınırları muğlak bir metafizik sebebiyledir. Bunun da ötesinde liderin gerek söylem, gerek reform gerekse aidiyet olarak dinden beslenmesi otoritesini daha da güçlendirici bir işlev görmektedir. Çünkü sınırlı ve sonlu varlıklar olarak yönetilen insanlar için de bu metafizik kolay göz ardı edilecek bir unsur değildir. Bu sebeple "din" faktörü istismar edilme konusunda

manevrası geniş bir alan gibi görünmektedir. Bu istismarın önüne geçmek her düzeyde ilişki ve mekanizmaların işleyişindeki ilkeleri sağlam tutmak ve onları korumaktan geçmektedir. Dolayısıyla varlık dünyasında hiçbir şeyin yerinin değiştirilmesine izin verilmemelidir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşmenin Süreç Analizi

Şaban Ali Düzgün*

Giriş

Tarihin hiçbir değiştirici ve dönüştürücü olayı, anlık kararların yarattığı sonuçların toplamı olarak görülemez. Her değişim ve dönüşüm tarihsel köklere ve süreçlere sahiptir; dolayısıyla Cumhuriyet dönemi modernleşmesi için kullanılan 'tepeden inme modernleşme' kavramı bu anlamda tartışmaya açıktır. Özellikle II. Mahmut'un tahta çıktığı 1808'de başlayan modernleşme çabaları, Cumhuriyet'in ilanıyla sonuçlanan bir süreci içinde barındırmaktadır.

1800'lü yılların başına tarihlendirilen Osmanlı modernleşmesinin ilk sonuçlarından biri 1839 Tanzimat fermanıdır. Siyasal alanda bu modernleşme 1876 anayasasını doğurmuş, nihayetinde Meşrutiyet ortaya çıkmıştır. Hukuk alanında ise Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında oluşturulan komisyonun çabalarıyla Mecelle ortaya çıkmıştır. Tanzimat Fermanı'nın din/diyanet ve ulema kanadında ortaya çıkardığı sonuçları İttihat-Terakki iktidarında daha sonra da Cumhuriyet döneminde görmek mümkündür.

Kısmen Rönesans ve Reformasyon'un, daha büyük oranda da Aydınlanma'nın Osmanlı Devleti ve Avrupa arasında açtığı mesafeyi kapamaya yönelik modernleşme çabalarının bir ayağını da Osmanlı'da eğitim oluşturmuştur. Tanzimat sürecinin bir parçası olarak 1845'te kurulan Meclis-i Muvakkat'ın Osmanlı için planladığı yeni eğitim sisteminin adını Daru'l-fünûn koymak suretiyle daha çok dinselliği çağrıştıran *ulûm* ile yeniliğin göstergesi olan *fünûn* arasında bir zihniyet değişimine gittiğini görürüz. Üzerinde durulması gereken ilk mesele, bu yeni süreçte medresenin ve ulemanın kendini nasıl konumlandırdığıdır. Ulema yeni sürece ayak mı uydurdu yoksa yüzyılların birikimine yaslanarak kendine yeniliklere karşı meşru bir direnç zemini mi oluşturdu?

Selçuklu'da Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te muhafazakârlık adına değişime direncin kalesi rolünü üstlenen ulema, bu rolünün bedelini Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi süreçlerinde tarihin dışına itilerek ödedi. İttihat-Terakki'nin II. Meşrutiyetle başlayan 10 yıllık ulusalcı kültürel modernleşmeye ve sekülerleşmeye kodlanan iktidarında (1908-1918) ulemanın devre dışı bırakılması da bu bedeli oldukça ağırlaştırdı. Din ve dünya, madde ile mana, gerçek ile ideal arasındaki mesafeyi bir türlü kapatamayan ulema ile modernleşmenin müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye giden bir süreç olduğunu görmezden gelen vesayetçi bürokratik elitler hala bunalımını yaşadığımız bugünkü ikili kimliğin/şizofreninin müsebbipleridirler. O zaman bir diğer soru şu: Ulemanın gelenek ile modern arasındaki ilişkiyi kurup alternatifler yaratma konusundaki başarısızlığının arkasındaki temel kodlar nelerdir?

Cumhuriyet modernleşmesine köken sağlayan Osmanlı'daki yenileşme hareketleri İmparatorlukta askeri, siyasi, hukuki, idari dönüşümler yaratırken Osmanlı'nın iki ayağını oluşturan ulemanın/medresenin pasifliğini, bürokrasinin ise etkinliğini görürüz. Öyle ki bürokrasi Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te, ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini konumlandırmış ve vesayet anlayışıyla bürokrasi dışındaki elit grupları tasfiye

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

etmiştir. O zaman bir diğer soru şu: Bu tasfiyenin ulema üzerinde yarattığı ‘geri çekilme’ refleksinin dini entelijansiya üzerinde nasıl bir etki yarattığıdır?

Osmanlı’nın modernleşmesinde ulemayla rekabet edecek rakip bir aydın grubunun bulunmaması yenilik hareketlerini nasıl geciktirdiyse, Cumhuriyet döneminde de vesayetçi bürokrasinin rekabet edebileceği bir ulema grubunun (hâlâ) bulunmaması, Türkiye’de dinî elitin konumunu kötürümleştirmektedir. O zaman soru şu: Dinî entelijansiyanın aktif olarak hayata katılım kanallarını nasıl açacağız ve vesayetçi bürokrasiyle rekabeti nasıl mümkün kılacağız?

Geç-Osmanlı Modernliği: Problemin Tanımlanması

Modernite, Akıl Çağı olarak nitelenen 17. Yüzyılı ve Aydınlanma Çağı olarak tanımlanan 18. Yüzyılı da içine alan ve kendine has sosyo-kültürel normlar, tutumlar ve uygulamaları içeren tarihsel süreci tanımlamaktadır. Geç-modernlik (*late modernity*) ise iki temel anlamda kullanılmaktadır: İlki tarihsel durumu nitelemektedir: Modernliğin getirdiği değişimlere vaktinde ayak uyduramayıp, mesafeyi sonradan kapatmaya çalışmak. İkincisi ise bugünü nitelemektedir: Modernitenin ardından toplumların bir kısmı post-moderniteyi yaşarken, hala tarihte gerçekleşen moderniteyi yaşamaya çalışmak. Bu terkip Osmanlı Devleti için de kullanılmaktadır; zira Osmanlı, Batı’da olup bitenin farkına vardığında, bilimsel düşünce ve teknik atılımlar Batı’yla aradaki mesafeyi epeyce açmıştı. 17. yüzyılda, Avrupa’da başlayan düşünce, toplumsal yaşam ve örgütlenme tarzlarının kısaca Batı modernleşmesinin kendine özgü temel kodlarını içinde barındıran modernlik süreçleri, bu potansiyelleri açığa çıkarmaya başladığında Osmanlı’da durumu tahlil eden birkaç layiha/rapor dışında olup bitenin kimse farkında değildi. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma’nın kaynaklık ettiği insana dayalı/doğal ahlak, bireycilik, rasyonellik, demokrasi, insan hakları, sivil toplum gibi değerler Avrupa’da tartışılırken, Osmanlı coğrafyasının klasik eğitsel ve kültürel şablonu kendini olduğu gibi koruyordu.1800’lü yıllarla başlayan modernleşme çabaları Osmanlı Devleti yıkıldığında da devam ediyordu. Bu çabalar Cumhuriyet’le birlikte kendine yeni bir rota çizmiştir.

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e aktarılan bu modernleşme çabaları iki eksende gerçekleşmiştir: 1.Sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığa dayanan kültürel modernleşme ve 2) Giderek geleneksel otorite birimlerinin zayıflaması olarak tezahür eden toplumsal modernleşme. Bu iki modernleşme biçimi Osmanlı’nın son döneminde kendini aydınların tartışmalarında göstermiş, Cumhuriyet’le birlikte de sekülerlik ve ulusalcılık olarak başlayan formel modernizm daha sonra geleneksel otorite odaklarının sönükleştiği bir aşamaya evirilmiştir. Tartışmasız, 1683 Viyana bozgunuyla başlayan çöküş dönemlerine denk gelen Osmanlı modernleşmesi ile dağılan imparatorluğun küllerinden yeniden doğan ve beklentileri olan aktif-dinamik Cumhuriyet modernleşmesinin hem süreklilik hem de ayrılık gösteren özellikleri vardı. Cumhuriyet’in gerçekleştirdiği devrimlerin büyük bir kısmı Osmanlı modernleşmesinin ürünleri olarak görülmelidir. Osmanlı elitlerini meşgul eden ‘askeri güç merkezi olma özelliğini kaybeden imparatorluğun nasıl kurtulacağı’ ve bunun için nasıl bir kültür, ekonomi, eğitim, askeri, siyasi yapı ve toplumsal organizasyon gerektiğine ilişkin tartışmalar Cumhuriyet’e büyük bir eğitsel-kültürel miras bırakmıştır. Özellikle II.

Mahmut'un tahta çıktığı 1808'de başlayan modernleşme çabaları ülkeyi Cumhuriyet'in ilanıyla sonuçlanan bir sürece sokmuştur.

Osmanlı'da yenileşme fermanları (ayanlarla II. Mahmut'un imzaladığı 1808 tarihli senedi ittifak, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 kanunu esasi/anayasa ve I. ve II. meşrutiyet girişimleri), imparatorlukta yeni Avrupai tarzlar (askeri, siyasi, hukuki, idari teknikler) ile eski ama değişim halindeki Osmanlı-İslami tarzlar arasındaki ilişkinin karakterini yansıtmaktadır. Bu tartışmalar, din ve bürokrasi ayakları üzerine kurulan Osmanlı yönetiminin ulema ve bürokrat orijinli iki farklı eğiliminin oluşmasına yol açmıştır.[1] Bu gruplar Batıcılık veya modernleşme taraftarları (gelenekleri de modern dünyaya uyarlamak isteyenler) ile Statükocular veya Muhafazakârlar (geçmişin dinsel, kültürel mirasını korumak ve Batı medeniyetinin etkisini maddi, teknik ve idari yönle sınırlamak) olarak nitelenmektedir. Tanzimat'tan laik Cumhuriyet'in kuruluşuna dek Doğu-Batı ikilemi, maddi ve manevi iki medeniyet tasavvurunun gelişmesine yol açmıştır. Şüphesiz bütün bu yenilik isteklerinin her şeyden önce Osmanlı'nın dünya siyasi haritasında merkez güç olarak belirleyiciliğini kaybetmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu görmek gerekir.

Tanzimat'la (1839-1876) başlayan yenileşme hareketlerinde devlet organizasyonunda rasyonelleşme ve modernleşmede Tanzimat'ın dörtlüsü olarak Mustafa Reşit Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşaların eski bir imparatorluğu çağdaşlaştırma çabaları görülür. Tanzimat yahut Gülhane Hattı Hümayunu, keyfilikten hukukiliğe/kanun önünde eşitliğe, kanunsuzluktan meşruiyete, reayadan teb'aya, cemaatten bireye ve cemiyete (daha önce ait olduğu Müslim ya da gayr-ı Müslim cemaate göre yargılanıyor olmaktan kurtuluşa) geçişin toplumsal sözleşmesi olarak görülmektedir.

Osmanlıyı Tanzimat'a götüren süreçler dikkate alındığında, klasik Osmanlı eğitim sistemi kendisinden beklenenleri verememenin yarattığı bir çöküntünün zorunlu olarak olumsuz sonuçlarına da katlanmak durumunda kalmıştır. Bu süreç aynı zamanda ulemanın dışında muhalif bir aydın grubun doğmasına da zemin hazırladı. Bu aydınlar Avrupa'nın laik eğitim sistemi üzerinden kurgulanan bir eğitim ve idari mekanizma yaratma arzusunu seslendirmeye başlayınca, ulema bunlara cephe almakta gecikmedi. Birbirinden keskin hatlarla ayrılan medrese ve mektep ikiliğini aşacak İslamcı aydınlar grubu bu ikiliğin yarattığı ortama doğmuştur. İslamcı aydınların şansı, klasik ulemanın çatışacağı laik/liberal entelektüel birikimin yavaş yavaş oluşmaya başladığı bir zamanın insanları olmalarıydı. Bu diyalektik, daha sağlam arayışların imkânını içinde barındırmaktaydı. Osmanlı modernleşmesinin gecikmesinde etken olarak görülebilecek ulema ve laik/liberal diyalektiğinin eksikliği, yeni dönemde farklı sonuçlar yaratabilirdi.

Tanzimat, yeni bir aydın tipinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Rasyonaliteyi ve vicdanı öne çıkaran bu aydın tipinin örneklerinden biri Mustafa Reşit Paşa'dır. Ahmet Cevdet Paşa da bu aydın profiline uyar. Mecelle gibi bir çalışmanın öncülüğünü yapan Ahmet Cevdet Paşa hem gelenekten hem de moderniteden beslenen bir aydındır.

1 Bk. Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, (İstanbul: İletişim yay., 2006).

Osmanlı modernleşmesinde II. Mahmut'un Sened-i İttifak'la uygulamaya koyduğu reformlara direnme merkezlerinden biri Yeniçeri Ocağı, bu ocağı destekleyen birimlerden biri de ulemaydı. 1826'da Yeniçeri ocağı kaldırılınca ulema bekle gör stratejisine girdi. Bu dönemde modernleşme bürokrasinin tekelinden çıkmış, Batılı fikirlere aşina aydınların bürokratik tahakküme de başkaldıran bir talebine dönüşmüştü. 1860'lara gelindiğinde Batı kaynaklı reformların Osmanlı toplumunda zemin tutup tutmayacağı değil, Sultan'ın yetki sınırları tartışılmaya başlanmıştı.

Bu taleplerle birlikte, Kanuni döneminden başlayarak Batı'yla karşılaşmaların askeri olanın ötesine geçen niteliksel bir değişim içerdiği yeni yeni fark ediliyordu. Özellikle 1798'de Napolyon Bonaparte'ın Mısır'ı işgali, Batı ile İslam dünyası arasındaki duvarı delen ve Müslümanların düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen ilk Avrupalı düşünce hareketiydi. Daha öncekiler Hıristiyanlık içeriğinden dolayı İslam üzerinden savuşturuluyordu ama Fransız Devrimi'nin propagandasını yaptığı yeni değerler din sosu içermediği için bunları doğrudan etkisizleştirecek bir karşı güç yoktu. Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma gibi dinsel ve kültürel değişikliklerin yanına bir de deniz yollarının açılması eklenince, iki dünya arasındaki mesafenin neden hiçbir zaman kapatılamadığı sorusunun cevabına ulaşabiliriz.

Bilgi ve İktidar: Örgütlü Bir Yapı Olarak Ulema ve Devlet İlişkileri

Devlet destekli hiyerarşik bir yapılanma olarak ilmiye sınıfı yahut ulema, meşihat-ı İslamiye adı altında Osmanlı devletinde örgütlü yasal bir yapı olarak planlanmış, sünnî bir kurum olarak hem 16.-17. Yüzyıllarda Safevîler'le girişilen mücadelede hem de devlet içinde heterodoks olarak görülen gruplarla mücadelede devletin ideolojik tahkimini gerçekleştirmiştir. 19. Yüzyıla kadar bu görevini etkin bir şekilde yerine getiren ilmiye grubunun bu konumu, 19. Yüzyılda devletin hem eğitim hem hukuk hem de idari yapıda kendini yeniden yapılandırma sürecinde tartışmaya açılmıştır. Batı'da merkezi devletin dini kurumlar karşısında güçlendirilmesi ve bu bağlamda 'ruhban' sınıfının konumlandırılma biçimi, Osmanlı elitlerinin yeni yön arayışlarında 'ulema'nın pozisyonunu tartışmanın odağına oturtmuştur. Din-devlet ilişkisinin seküler-laik model üzerinden yeniden inşa edilen Batı'yı devletin yeni yapılanmasında model olarak gören Osmanlı elitlerinin (feslilerin: aydınlar, bürokratlar ve subaylar) ulemayı (sarıklıları),[2] eğitim süreçleri ve toplumsallaşma biçimleri üzerinden önce ayrışma hattına taşıyacak daha sonra da tarih dışına itecek bir söylem geliştirdiklerini görmekteyiz.

Avrupa'nın bilim, teknoloji ve ekonomi alanındaki sıçramasının Osmanlı aydınında yarattığı hayranlığa ek olarak, Avrupa tarihinin tek yönlü evrensel bir tarih olduğu ve bunun dışındaki alternatiflerin bir şansının olmadığı yargısı da zihinlere büyük oranda yerleşmişti. Bu evrensel tarih iddiasının ana belirleyenlerinden biri din-devlet ilişkilerini yeniden kuran 'laik' çözümlemeydi. Osmanlı'nın sorunlarıyla baş edebilmek için laikleşmesi gerektiğine dair ilk öneri Fransız Eduard Engelhardt'ın *La Turquie et le Tanzimat* (Paris: F. Pichon, 1884) adlı eserle getirildi.[3] Eşref Edip, bu eserin Türkiye'yi laikleştirme

---

2 Bu kullanımın o dönemdeki tartışmalarda tuttuğu yere örnek olması bakımından bk. Mustafa Sabri Efendi, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle (Cenab-ı Hak İlmi Sarıklılardan Aldı Feslilere Verdi)," *Beyanu'l-hak* 5/106. 17 Nisan 1911.

3 E. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i Islahatı 1826-1882, çev. Ali Reşad (İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 (1912).

çabalarında yönlendirici bir güç rolü oynadığını savunur.[4] Bu çağrının Osmanlı aydınında bir karşılık bulduğunu düşünmüş olmalı ki, Muhammed Hamdi Yazır, 1919'un başında resmi laikleşme taraftarlarını İslam'ı anayasadan, Şeyhülislam'ı hükümetten ve halifelik unvanını padişahtan uzaklaştırmak" amacı gütmekle suçlamıştır.[5]

İroniktir ki 1800'lerin sonunda Osmanlı aydınları Batı'da ilerlemenin ruhban sınıfının güç kaybıyla sonuçlandığına ilişkin –neredeyse uyarıcı mahiyette– çok fazla yazı yazıyordu. Mizancı Murad Bey ve Ahmed Mithat Efendi'nin bu yöndeki analizleri en iyi örneklerdir. Ama öyle görünüyor ki, ulema Batı'da Hıristiyanlığın ve ruhban sınıfının kamusal alandan uzaklaştırılması ve önemli ölçüde itibarsızlaştırılmasını bütünüyle Hıristiyanlığın doktrinal yapısına bağlıyor, Batı'daki seküler-laik bir din karşıtlığının, İslam'ın yapısı gereği bu coğrafyada karşılık bulamayacağına inanıyordu. Batı'daki bu tecrübe özellikle Katolikliğin bilimi ve dünyayı olumsuzlayan tutumu neticesinde gelişen bir 'diskalifiye' olma durumu olarak görüldüğü için, Manastırlı İsmail Hakkı'nın *mevaiz*'de ifade ettiği gibi, İslam'ın benzer bir sürecin sonunda aynı akıbetle karşılaşma riskinin bulunmadığı düşünüldü. İlerleme ve modernleşmenin Hıristiyanlığı marjinalleştirmesi, Hıristiyanlığın yapısal sorunlarıyla alakalı olarak görüldü. İttihad-Terakki döneminde Şeyhülislam olarak görev yapacak olan Musa Kazım Efendi'nin de aynı hat üzerinde yürüdüğünü görmek mümkündür. 1898'lerdeki yazılarında, din ile bilim arasında varsayılan çatışmanın Hıristiyanlığın yapısından kaynaklandığı, İslam'ın hiçbir zaman bilime karşı çıkmadığı için Müslümanlar bu eğilimi reddetmeleri gerektiği savını seslendiriyordu. Bu değerlendirme ulema arasında neredeyse standart bir değerlendirmeye dönüştü ve rehavet yarattı. Ama mesele Katolikliğin karakter olumsuzluğundan daha çok bizzat Modernizmin ve Aydınlanmanın kurucu paradigmalarının kendi dışındaki örgütlü yapılarla ilişkili idi ve durum öngörülenin ötesinde sonuçlara gebeydi. Batıda din devlet ilişkilerinin tartışılma sürecinin sonunda dinin önce kamusal alandan ardından da Hannah Arendt'in ifadesiyle, özel alan ile kamusal alanın karışmasıyla oluşan hibrit/melez sosyal alandan uzaklaştırılması bu sonuçların en belirgin olanıydı. Abdülhamit döneminde laikleşme taleplerini dile getiremeyen Osmanlı elitinin II. Meşrutiyetle birlikte bunu dillendirmeye başlaması, meselenin salt Batı'ya ait bir olgu olarak tanımlanamayacağı, laik bir sistemin modernleşmenin ayrılmaz unsuru olarak görüldüğü gerçeğini göstermiş oldu.

Ruhban sınıfıyla ulema arasında kamusal alandaki görünürlüklerine ilişkin olarak Batıcılar, muhafazakâr ulema ve milliyetçiler tarafından kurulan analojinin birleşik etkisi ilmiye teşkilatının mevcut konumunu oldukça sarsmıştır: Vaktiyle Jön Türk muhalefeti eylemcisi olan Mizancı Murad Bey'in 1909'un başında, yürütme ve yargı

---

4 Eşref Edip, "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri," *Sebilü'r-Reşad* 22/549, 9 Ağustos 1339 (1923), 24-27.

5 Muhammed Hamdi Yazır, "Dinimiz, Devletimiz", *Sebilü'r-Reşad* 15/328, 12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918, 323, 329.

işlevlerinin ilmiye teşkilatından ayrılması için adımlar atılması önerisi en dikkate değer olanlarındandır.[6]

Bu sürecin bir parçası olarak ulemanın zihninde Batı hep Hıristiyan diniyle karışmıştır. Batı'nın din olarak aşılmış olmasının, bilimsel ve kültürel olarak Doğu ve Batı'da ne tür sonuçları içinde barındırdığına dair doğru bir değerlendirme yapılamamıştır. Ulema Batı'nın dinsel olarak içinde bulunduğu batağın, bilim, kültür, sanat gibi alanlarla ciddi ayrışmaları tetikleyeceğini ve zorunlu yol ayrımını gerektireceğini fark edemedi. Bugün de fark edemediğimiz budur. Zira dini söylemin her değer kaybı, dinin dışında kalanların değerini artırmaktadır. Bildiğimiz haliyle, piyasa mantığı yahut doğa yasası çalışmaktadır. Yine ulema Batı'nın bilimsel üstünlüğünün, dinsel gerilikten farklı bir şey olduğu dolayısıyla bilime uyum göstermenin dinsel uyum olmadığını çok geç kavramıştı. Zira başından bugüne modernliğe karşı her yargı yanlış olarak ahlaki bir değerlendirmeye bürünmüştür.

Ulema ve İslamcı Aydınlar

İlmiye teşkilatının/ulemanın pasifize edilmesi taleplerinden biri de kendi içlerinde farklı ideoloji ve siyasa hatlarına sahip olan Müslüman aydınlardan geliyordu. Bu aydınlar devletin ve toplumun İslami karakterine olan derin bağlılıklarından dolayı **İslamcı**, ilmiye teşkilatının reforma tabi tutularak Osmanlı devlet ve toplum yapısı dikkate alınarak ve Batı tarzı uygulamaların yarattığı sıkıntıları da görerek, ılımlı bir laiklik dâhil, yeni dönemin gerekliliklerine uygun bir yenilenme önerdikleri için **reformist** olarak adlandırılabilir.

İslamcı aydınlara göre, aynen Avrupa'da ruhban sınıfının laikliğin ve dinsizliğin yayılmaya başlamasına neden olması gibi Osmanlı'da da ulemanın kifayetsizliği, aşırı gelenekçiliği ve bencilliği farkında olmayarak din karşıtı cepheyi güçlendirmektedir;[7] onun için de ilmiye teşkilatı ve kurumları mevcut halleriyle devri geçmiş ortodoksinin kalelerinden başka bir iş görmüyorlardı. Ahmet Arif Bey 1890'larda yazdığı Hadis Şerhi'nde, ilmiye teşkilatını eleştirmekte, hepsinin aynı fabrikada imal edilmiş nakilciler olduklarını dile getirmekte ve bunların yerine materyalist tezlere savlara karşı tezler geliştirebilecek modern bilimlere vâkıf ulemaya ihtiyaç duyulduğunu dile getirmekteydi.[8] İçtihad konusundaki katılıkları, din eğitimini ıslah isteksizlikleri, devrin meydan okumalarına karşı tezler geliştirmedeki yetersizlikleri konusunda ulema eleştirisinin başını çeken İslamcı aydınlar arasında Sait Halim Paşa onları 'kendi çıkarları peşine düşmüş, atalete gömülü' insanlar olarak tanımlamakta; Mehmet Akif (Ersoy) ise "Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen ma'zur göresim geliyor", "Eğer dini bunlardan öğrenseydim mutlaka İslam'ın en

---

6 Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları,* (Çev. Bülent Uçpunar), Kitap Yayınevi: İstanbul 2013, s.33; Jön Türklerin ulema eleştirisi için bk. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981).

7 Amit Bein, s.36

8 Mehmet Arif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi* (Kahire: Matba'at el-Ma'arif, 1901) ss.77-79. Abdülhamit dönemi İslamcıları bu tür ulema eleştirilerini içeren yazılarının İstanbul'da basılmasının yarattığı risklerden dolayı ağırlıklı olarak Mısır'da basmışlardır. Aynı eleştirileri ulemayı dar kafalı ve iktidar hırsıyla dolu insanlar olarak tanımlayan Ubeydullah Efendi'den takip etmek de mümkündür.

büyük düşmanı olurdum" demektedir.[9] Filibeli Ahmed Hilmi ise, 1911'de ulemadan 'bencil ve mutaassıp', 'Avrupa ruhbanının zararlı yönlerini benimsemiş' "... İslam ümmetinin seyrini tarihin ve değişen zamanların akışının tersine çevirmek için asırlardır ellerinden gelen her şeyi yapan", "Müslümanları ya tabiatçılığı, şüpheciliği ve dinsiz felsefeleri kabul mecburiyetinde bırakan ya da ilim ve irfana karşı nefret oluşturan, İsrailiyyattan ve nakilcilikten başka sermayesi bulunmayan" insanlar olarak tanımlamakta ve devletten icazetli tüm yetkilerinin ellerinden alınmasını önermektedir.[10]

II. Abdülhamit'in ulemayla ilgili serzenişleri de dikkate değerdir: "Eğer bizde bazı ıslahatlar kabul edilecekse, memleketin hakiki şartları göz önünde tutularak yapılmalıdır. Yani teferrüt etmiş birkaç idarecinin fikir seviyesi değil, halkın medeniyet seviyesi nazar-ı itibara alınmalıdır; Avrupa'dan gelen her şeyi şüpheyle karşılayan, pek çok defa fermanlarımızı aldığı anda yakan ulema sınıfın aksülamelini de hesaba katmak lazımdır. Islahat tatbikinde her adımı atmadan evvel zemini yoklayarak, yavaş yavaş hareket etmekte haklı olduğuma kaniyim. Avrupa medeniyetinin en iyi taraflarını alıp, şark kültürüyle meczetmek suretiyle meydana gelecek ve olgunlaşacak yepyeni bir medeniyeti, bizde ancak müstakbel nesiller görebileceklerdir".

Devlet aygıtı olarak iş görmenin yani bürokratikleşmenin ve otoriteden icazetli olarak iş görme kabiliyetini ayarlamanın ulemayı asırlar boyunca getirdiği noktayı bu eleştiriler çok net bir şekilde göstermektedir. Şeyhülislamlık makamına devlet dairesi niteliği verilmesi II. Mahmut döneminde ilk kez kurulan Meşihat Dairesi ile gerçekleşmiştir.[11] Bu, Şeyhülislamlığın bürokratikleşmesinin ve idari mekanizmanın parçalarından birine dönüştürülerek devletin sıkı kontrolüne alınmasının önemli bir adımıdır. Şeyhülislam bu dönemde aynı zamanda Meclis-i Vükela'nın üyeleri arasında yer aldı; bu da siyasallaşmasının ilk adımıdır. Ayrıca Meclis-i Vükela çoğunluk kararıyla iş gördüğü için Şeyhülislamların nihai karar vermesi yahut denetlemesi gibi 'makam' fonksiyonları ellerinden alınmış oldu. Tanzimat döneminde de ulemanın görev ve işlevleri zayıflatıldı. 1876 Anayasası'nda ve 1909 değişikliklerinde Şeyhülislamlık padişah tarafından göreve atanan ve görevden alınan bir makam olma niteliğini korudu. Ulemanın hiyerarşik bir yapıyla örgütlenmesi ve idari yapının etkin bir parçasına dönüştürülmesi, onları düşünsel olarak tarih dışına itti.

İslamcı aydınlar, kifayetsiz, aşırı gelenekçi ve bencil ruhban sınıfı nasıl Avrupa'da dinsizliğin ortaya çıkış zeminini hazırladıysa, dünyada yeni bir zihniyet dönemine girilen bu aşamada Türkiye'deki ulemanın da aynı rolü oynayacağı endişelerini dillendiriyorlardı. Dolayısıyla bir yenilenme eğer ulema eliyle gerçekleştirilmez de Batıcı olarak tabir edilen ve katı laikçi din-devlet ilişkileri modelini benimseyenlerce gerçekleştirilirse, bunun hem ulema hem de imparatorluk için ağır sonuçları olacağını ileri sürüyorlardı.

Bunu reddeden muhafazakâr ulema ise ıslahat, terakki, ilerleme, yenileşme, vs. adı altındaki her girişimin ya dinsizliği getireceğini ya da dinen sapkın olarak tanımlanan farklı düşünme ve eyleme biçimlerine imkân vereceğini iddia ediyordu. Yenilikçi

---

9 *Mehmed Akif Ersoy'un Makaleleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987) s. 52.

10 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam,* İstanbul: Hikmet Matbaası, 1911, 2. Cilt, ss. 612, 647 vd.

11 Esra Yakut, *Şeyhülislamlık*: *Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, s.206.

İslamcı aydınların kullandığı dilin din düşmanları tarafından yayılan fikirleri yüceltme endişelerini dile getiriyorlardı. Bu savı II. Meşrutiyetten hemen sonra en fazla dile getiren ise reform yanlısı ulemayı "dini yok etmek için ulemayı karalayanların" yönlendirdiği insanlar olarak tanımlayan Mustafa Sabri Efendi muhafazakâr ulemanın yayın organı *Beyanu'l-hak*'ta dile getirmiştir.[12] Buna karşıt cevaplara, İslamcı aydınların yayın organı Sırat-ı Mustakîm'de ve 1912'de derginin kapanıp yerine Eşref Edib'in kurduğu ve Mehmet Akif'in ve İzmirli İsmail Hakkı'nın yazılarının ağırlıklı yer tuttuğu Sebilürreşad'da yer veriliyordu. Sebilürreşad'ın yenilik söylemleriyle birlikte İttihad-Terakki'nin tasarruflarına reaksiyonla gittikçe muhafazakâr bir yapıya evrilmesiyle, reformcu ulema İttihad-Terakki Cemiyeti'nce desteklenen ve Musa Kazım, Şerefeddin Yaltkaya, Mansurîzâde gibi isimlerin ağırlığının olduğu İslam Mecmuası'nı çıkarmaya başladı. Bugünün entelektüel mirasına da etki eden İslam'ın yorumlanmasında sosyolojik teorinin uygulanmasını isteyen dönemin Türkçü düşünürlerinden Ziya Gökalp, İctimai İlm-i Kelam görüşüyle Şerefeddin Yaltkaya ve İctimai Usul-i Fıkh fikriyle Hâlim Sabit Efendi ciddi tartışmalara öncülük etmişlerdir.

Meşruti yönetim altında ulemanın etkinliğini artırmanın bir yolu olarak Mustafa Sabri, Ahmed Cevdet Paşa önderliğinde hazırlanan ama nihai halini almamış olan Mecelle'nin tamamlanması için girişimlerde bulunulmuş, ama İttihat-Terakki yönetimi yargıda planlanan değişiklikleri Avrupa'daki medenî kanunlarla uyumlu bir şekilde gerçekleştirmesi için Leon Ostrorog'u Adliye Nezareti özel müşaviri olarak görevlendirerek bu işi ona tevdi etmiş, böylece yönetim ulemanın elini güçlendirme inisiyatifini engellemişti. Bir yıl sonra reformcu kanadın öncü isimlerinden Musa Kazım Efendi Şeyhülislam olarak atanınca idari, hukuki ve eğitsel alanda reformlar için de düğmeye basıldı ama muhafazakâr muhaliflerin engellemesiyle birçok çalışma akim kaldı ve Musa Kazım da görevden alındı, yerine atanan Mustafa Hayri Efendi'nin kapsamlı çalışmaları reformcular arasında içerik ve yöntem tartışmalarıyla gölgelendi. Muhalif İslamcı aydınlar içinde yer alan Elmalılı Hamdi Yazır 1909'un başında resmi laikleşme taraftarlarını "İslam'ı anayasadan, Şeyhülislam'ı hükümetten ve halife unvanını padişahtan uzaklaştırmak" amacı gütmekle eleştirmiştir.[13] Bir başka nokta ise bu eleştirilerin din-devlet ilişkilerinin Batı tarzı laiklik formunda yeniden gözden geçirilmesini öneren Batıcı aydınlar tarafından da bol referans almasıdır. Ulemayı eleştiren dönemin Milliyetçileri ise dinin ya özel inanç ve ibadet şekilleri ile sınırlanması ya da kamusal yaşamı ciddi anlamda etkilemeyecek bir rolle yetinmesi gerektiğini seslendirmişlerdir. Bu milliyetçi grubun içinde Kafkas göçmeni aydınların büyük bir yekûn tuttuğunu da kayda geçmek gerekir.

Osmanlı ile başlayan bu ayrışma hattı, Cumhuriyet'le birlikte ulemanın dinin ilkel biçimlerini temsil ettikleri, zihinsel olarak Orta Çağ'da kaldıkları, mutaassıp oldukları, devletin modernleşmesini ve ilerlemeyi bloke ettikleri gibi daha ileri söylemlere

---

[12] II. Meşrutiyet sırasında şeriatın ve ulemanın konumuna ilişkin tartışmalar, İran Meşrutiyet İnkilabı'na denk düşmüş, temsili meclis sisteminde çıkarılacak her kararı veto etme yetkisi taşıyan ulemanın meclisin üstünde bir yerde konumlandırılması gerektiği yönündeki kabuller İstanbul basınında da geniş yer bulmuştu. Bk. Nader Sohrab, "Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002) 45-79.

[13] Amit Bein, s.35.

taşınacaktır. Ulemaya ilişkin bu retorik 1923'te Mustafa Kemal tarafından şöyle seslendirilmiştir:

"Her şeyden evvel şunu en iptidai bir hakikat–i diniye olarak bilinmeli ki, bizim dinimizde bir sınıf-ı mahsus yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din inhisarı kabul etmez. Meselâ ulema, behemehâl tenvir vazifesi ulemaya ait olmadıktan başka, dinimiz de bunu katiyetle meneder."[14]

Ulemaya dönük bu eleştirinin birleşik etkisiyle İttihat-Terakki Cemiyetinin II. Meşrutiyetle başlayan on yıllık iktidarında hızlanan ve ana yönelimleri itibariyle bu dönemle benzerlikleri oldukça fazla olan Cumhuriyet döneminde nihayetlenen bir sürecin sonunda, örgütlü idari yapı olarak meşihat ve örgütlü eğitim yapısı olarak da medreseler kapatılmıştır. Bunların yerine ikame edilen Diyanet İşleri Başkanlığı ve Darülfünun'a bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi de onlarca yıldır süregelen bir çatışma ve tartışmanın yeni dönemdeki yüzleri olarak beklentileri karşılayacak şekilde planlandı. Ama Cumhuriyet'e hâkim olan modernleşmiş ve Batılılaşmış elitin yeni dönemin 'ötekisi' olarak konumlandırdığı bu yapılardan beklediği ve bunların verdiği arasındaki mesafe öyle görünüyor ki hem bu kurumları hem devleti radikal bir gerilimin tarafları olarak konumlandırdı.

Medreseler ve 'İkiz Kurumsallaşma Paradoksu'

Modernleşmenin yahut askeri yenilgilerin yarattığı travmayı aşma çabasının ilk işareti medreselere karşı kurulan mühendishaneler ve mekteplerdir. Eğitimin dinsellikten arındırılması/sekülarizasyonu Osmanlı döneminde Hukuk, Tıbbiye ve Harbiye mekteplerinin kurulmasıyla devam etmiştir. Ulema (ilmiye) ve bürokrasi (kalemiye) ayakları üzerine kurulan Osmanlı yönetiminin bu yeni tercihi, ulema ve bürokrat orijinli iki farklı eğiliminin kendilerine bir değerler dünyası oluşturma, bir sınıf olarak konumlanma gibi bir sonuç doğurdu. Bu gruplar Batıcılık veya modernleşme taraftarları (gelenekleri de modern dünyaya uyarlamak isteyenler) ile Statükocular veya Muhafazakârlar (geçmişin dinsel, kültürel mirasını korumak ve Batı medeniyetinin etkisini maddi, teknik ve idari yönle sınırlamak) olarak nitelenebilir. Bu niteliksel farklılık, Tanzimat'tan laik Cumhuriyet'in kurulmasına dek Doğu-Batı ikilemi, maddi ve manevi iki medeniyet tasavvurunun gelişmesine yol açmıştır.

Osmanlı'da ikiz kurumsallıklar devrini başlatan bu ayrışma ve paralel eğitim arzu edilen başarıyı yakalayamamıştır. Bu sonucu yaratan zihniyetle ilgili olarak 8 Kasım 1872'de Kalküta'da bir konferansında Cemaleddin Afganî şunları söyler:

"Osmanlı hükümeti ve Mısır Hidivliği altmış yıldır hiçbir şey elde edemeyen bilimsel okullar açıyorlar, çünkü bu okullarda felsefe öğretilmiyor. Felsefi kafa yoksunluğu diğer bilimsel dallarda bir sonuca ulaşamamalarına neden oluyor... Felsefi kafayla donanmış bir halk, özel bilim kollarından habersiz dahi olsa, bu felsefi kafa sayesinde değişik bilimsel alanlarda bilgilenmeye hazır olabilir, diyoruz."[15]

İttihat-Terakki'nin iktidarında Batıcı görüşlerin kalesi konumunda olan *İctihad* dergisinde ulema eleştiriliyor ve medreselerin kapatılıp yerine Avrupa'dakine benzer

---

[14] *Atatürk Konya'da* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986), s. 30.

[15] Ali Merad, *L'Islam contemporain*, (Paris: PUF, 1984), 43.

okullar yapılması talep ediliyordu. Üstelik bu çağrılar ıslah-ı medaris olarak bilinen nizamnamenin onaylanma sürecinde yaşanıyordu. Böylece, 1924'te gerçekleşecek olan tevhid-i tedrisata/mektep ve medreselerin birleştirilmesine dair ilk taleplerin *Sebilürreşad*'da dile getirildiğini görürüz.[16]

Medrese ile hem İttihatçıların hem de İslamcı olarak tanımlanan Müslüman entelektüellerin meselesi sadece müfredat değildi. Zira medreselerin en fazla eleştiri aldığı dönemde zaten *Medresetü'l-vaizin* ve *medresetü'l-eimme ve'l-huteba*'nın müfredatında klasik İslamî ilimlere ek olarak sosyal bilimler, matematik, doğa bilimleri okutuluyordu. Islah-ı medaris nizamnamesinin 1 Ekim 1914'te Sultan Mehmet Reşad tarafından onaylanmasıyla medreseler Meşihat-i İslamiye'ye bağlandı; dolayısıyla devletin kontrolü altına alınmış oldu. Reform öncesi dönemden farklı olarak müfredata fizik, kimya, biyoloji, tarih, felsefe de eklendi ve Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimlerle kamuoyundaki imajını düzeltmeye çalıştı. İlerleyen zamanlarda medreselere Batı felsefesinin de entegre edilmesi gerektiği seslendirildi ve Muhammed Hamdi Yazır bu amaçla Gabriel Sealles ve Paul Janet'den tercümeler yaptı.

İttihat ve Terakki Fırkası'nın ülkeyi yönettiği 1908-1918 arası dönem Batılılaşmanın iki ayağı olan uluslaşma ve sekülerleşme/ulemanın konumunun zayıflatılmasıyla hız kazandığı dönemdir. 1916 yılında Şeyhülislam'ın kabineden çıkarılması bunun en belirgin işaretidir. 1917'de Şeriye mahkemeleri laik adliye Nezaretinin denetimi altına alınmış, medreseler Maarif Nezaretine tabi kılınarak vakıfları yönetecek yeni bir Evkaf Nezareti oluşturulmuştur. 1913'te Alman yasasını esas alan yeni bir miras yasası uygulamaya konulmuştur. Bu uygulamalar ulemanın devletin hem ruhundan hem de bedeninden tecrit süreçlerinin en fazla göze çarpan örnekleridir.

İttihat-Terakki iktidarının 1918'de sonlanmasından sonra gelenekçi ulema 1914'ten bu yana ıslahına uğraşılan medreselerin tekrar ıslah öncesi konumuna dönmesi için çağrıda bulunmaya başladı. Bütün ıslah çabalarının üstüne bir sünger çekilmesi çağrılarının başını çeken Mustafa Sabri Efendi 1919'da Şeyhülislam olarak atanınca, ilk işi medreselerin ıslahının mimarlarından Şeyhülislamlar Mustafa Hayri Efendi ve Musa Kazım Efendi'nin tutuklanmasını sağlamak oldu.

Bir Husumet Mirası: Mektep-Medrese Mücadelesi

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin dinle ilgili her girişimi daha önce başlanan yenilik/modernleşme süreçlerinin devamı durumundadır. 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılışından kısa süre sonra Şeyhülislamlığa alternatif olarak Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti kuruldu. Anadolu'daki medreseler ıslah edilen medreseleri takip edecek şekilde ama hükümetin daha sıkı kontrolü altında eğitime devam etme kararı alındı. Ama Cumhuriyet'in ilanından sonra medreselerin Maarif Vekâleti'nin yetkisi altına alınması eğilimi belirdi ve nihayetinde 1924'te medreseler sonlandırıldı. Cumhuriyet idaresinin kendisini Osmanlı'dan koparacak hilafetin kaldırılması, hanedanın yurt dışına sürülmesi gibi keskin adımlara medreselerin kapatılması da eklenmişti. Medreselerin yerine İmam Hatip okulları açıldı ve Darülfünun'a bağlı bir İlahiyat Fakültesi kuruldu. 1914'te ıslahına girişilen medreseler kapatıldıkları 1924'te

[16] Mehmed Şükrü, "Medrese, Mektep Birleşmeli," *Sebilürreşad*, II/285, 26 Şubat 1914.

kadar epeyce bir mesafe kat etmişti. Kapatılmaları 10 yıllık gayreti boşa çıkarmış oldu. Geleneksel medrese eğitimine ve zihnine karşı olan ulema bile medreselerin bir emr-i vakiyle kapatılmasını aynı döneme denk gelen Rusya Bolşevik devriminin din ile ilgili girişimlerine denk görüyordu. Medreselerin konumunun siyasi alanda tayini, hem muhafazakâr hem de yenilikçi ulemayı yeni hükümetin dinle ilgili her inisiyatifini kuşkuyla karşılama gibi bir konuma itmiştir.

Bütün tartışmalarla Osmanlının son dönemi ile Cumhuriyetin ilk dönemi çözülememiş köklü sorunlar ve bugüne aktarılan köklü öfkeler dönemidir. Geniş tabanlı mutabakat oluşturamama kültürünün yine bu dönemlerde atıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, erken Cumhuriyet döneminin güçlü sekülerist eğilimi, İslam'ı ıslah edip siyasi meşruiyet, milliyetçi akültürasyon ve etnik homojenizasyonun bir aracı olarak işe koşma tutkusunu dışlamıyor ya da ortadan kaldırmıyordu.[17] Dolayısıyla Cumhuriyet dönemini devletin dinden/İslam'dan ayrılması olarak görmek doğru değildir. Devletin dini hayatın düzenlenmesindeki rolü ile devletin dinin taleplerine göre düzenlenmesi arasındaki gerilimin bu döneme rengini verdiğini söyleyebiliriz.

Saltanat ve hilafetin kaldırılması ve laiklik ilkesinin benimsenmesi Cumhuriyet'in dini siyaset, eğitim ve hukuk alanının dışına çıkardığını; Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ise bu alanların dışında inşa edilecek inanç ve ibadet alanının da devlet denetiminde tutulacağı ve daha ileri bir aşama olarak da dinle ilgili akademik yahut kurumsal örgütlü yapıların devletin yeni ideolojisini tahkim etmede bir aparat olarak kullanılacağının işaretleridir.

Osmanlı ve Cumhuriyet modernist elitlerinin yöntemi, bu modernleştirmelerin idari düzenlemeler şeklinde gerçekleşmesiydi. Modernleşmenin müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye doğru yürünecek bir yol olduğu fikri, Osmanlı ıslahatçılarının yabancı olduğu bir durumdu. Bu tarz, Batıdaki gibi bağımsız bir gelişimin ürünü olanın çok uzağında, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinin temel karakteristiğidir. Osmanlı'nın sosyal yapısı, devlet geleneği, sanatı, hukuk sistemi ve kültürü değişmeye/modernleşmeye kendi iç dinamikleriyle değil de dış faktörlerin etkisiyle giriştiği için değişimin getirdiği çatışmalar ve şizofreniler çoğu alanda bugün de kendini korumaktadır.

Aynı döneme denk gelen Rus ve Japon modernleşme çabalarının başarısı, bürokrasinin ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini inşa edip diğerlerini tasfiye etmesini mümkün kılan bir sistemi baştan reddedip, milli büyüme ve gelişme modeline odaklanmasıydı. Osmanlı modernleşmesinin başat karakteri ise bürokrasinin ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini inşa etmesi ve bir vesayet anlayışıyla bürokrasi dışındaki elit grupları tasfiye etmesiydi. Bu vesayetçi anlayış Cumhuriyet döneminde de kendini göstermiştir. Öyle ki; Cumhuriyet elitleri Cumhuriyet dönemi din politikalarını oluştururken ulema ile mücadele eden Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı gibi İslamcı aydınlara hiçbir rol vermemişlerdir. İnisiyatifin bu negatif kullanımı, birçok alanda başarı sağlayan Cumhuriyet'in, din alanında aynı başarıyı gösterememesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Bugün önümüzde duran din-devlet ilişkilerine dair karşılıklı husumet mirası bunu göstermektedir.

---

[17] Amit Bein, s. 190.

"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşmenin Süreç Analizi" Sunumu kaynakları için bakınız:

Atatürk Konya'da (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986).

Bein, Amit, Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları, (Çev. Bülent Uçpunar), Kitap Yayınevi: İstanbul 2013.

Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, Çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2006.

Engelhardt, Edouard Philippe, Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i Islahatı 1826-1882, çev. Ali Reşad (İstanbul, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 (1912).

Eşref Edip, "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri," *Sebilü'r-Reşad* 22/549, 9 Ağustos 1339 (1923).

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981).

Mehmed Şükrü, "Medrese, Mektep Birleşmeli," *Sebilürreşad*, II/285, 26 Şubat 1914.

Merad, Ali, *L'Islam contemporain*, PUF, Paris, 1984: 43.

Mehmet Arif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi* (Kahire: Matba'at el-Ma'arif, 1901).

Mehmed Akif Ersoy'un Makaleleri (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

Mustafa Sabri Efendi, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle (Cenab-ı Hak İlmi Sarıklılardan Aldı Feslilere Verdi)," *Beyanu'l-hak* 5/106. 17 Nisan 1911.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam,* İstanbul: Hikmet Matbaası, 1911, 2.

Nader, Sohrab, "Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002).

Yakut, Esra, Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Yazır, Muhammed Hamdi, "Dinimiz, Devletimiz", *Sebîlü'r-Reşâd* 15/328, 12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918.

Editör
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Din ve Liderlik

Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından düzenlenen "Din ve Liderlik Çalıştayı" kitabı içeriği YALÇIN AKDOĞAN'ın "Din ve liderlik -açılışı konferansı-", Yusuf Şevki YAVUZ'un "Kur'ân-ı Kerim'de Liderlik Meselesi", Adem APAK'ın "Hz. Peygamber (sas) ve Liderlik", Bayram Ali ÇETİNKAYA'nın "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Türkiye Merkezli Siyaset ve Liderlik Arayışları", Mehmet Ali BÜYÜKKARA'nın "Türkiye'de Dinî Liderlik" bildirilerinin yanı sıra Adnan DEMİRCAN, Ahmet YAMAN, Bünyamin ERUL, Yusuf Şevki YAVUZ ve Cağfer KARADAŞ'ın müzakereleri ve Mustafa GENCER'in "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Osmanlı Modernleşmesi", Mustafa TEKİN'in "Liderlikte Din ve Dinde Liderlik" ve Şaban Ali DÜZGÜN'ün "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşmenin Süreç Analizi" adlı değerlendirme yazılarından oluşmaktadır.




ISBN-13: 978-625-98869-3-0
9 786259 886930

www.yayin.okuokut.org